LA CRITICA

RIVISTA

DI LETTERATURA, STORIA E FILOSOFIA

DIRETTA DA B. CROCE

Anno I, fasc. I.

20 gennaio 1903.

DIREZIONE

Via Atri, 23, Napoli.

SOMMARIO DEL FASCICOLO I.

La Critica

LA CRITICA

RIVISTA

DI

LETTERATURA, STORIA E FILOSOFIA

DIRETTA DA B. CROCE

Volume I.

NAPOLI

DIREZIONE DELLA " CRITICA „

Via Atri, 23

1903

INTRODUZIONE.

Abbiamo in Italia molte riviste speciali di storia politica, di filologia, di filosofia, di arte, e, specie, di storia letteraria, talune delle quali sotto ogni rispetto ottime. Ma, dovendo ciascuna d'esse tener dietro alla copiosa produzione d'un singolo ramo di studii, ed informare i lettori su tutte le questioni e controversie minute, è naturale che non possano acconciamente soddisfare al bisogno di chi desideri un ragguaglio critico, e come una scelta, dei libri, che si vanno pubblicando, d'interesse generale. Inoltre, appunto per essere specializzate, accade che di parecchi libri, anche dei più importanti, nessuna di quelle riviste si occupi o si occupi a fondo, perchè o non entrano nelle *specialità* già organizzate in riviste o si distendono sulle linee d'incrocio di parecchi campi di studio attigui. Così, per spiegarci con un esempio, se una dissertazione su un punto anche particolarissimo della biografia o dell'opera di un antico scrittore italiano troverà ora in Italia per lo meno quattro o cinque recensori competenti, critici *emunctae naris,* non si può dir che la stessa sorte sarà per toccare ad un libro, poniamo, di storia politica contemporanea, o ad un altro che concerna un argomento di letteratura o di storia straniera. Di questi, se mai, tratteranno, più o meno leggermente, le riviste pel gran pubblico; nelle quali la parte critica è di solito assai trascurata, consistendo o in annunzii editoriali di uniforme intonazione elogiativa, o in articoli complessivi e sommarii in cui la critica non ha l'agio d'esplicarsi. Peggiore è l'inconveniente che nelle riviste pel gran pubblico nasce

dall'assenza di criterii fermi e di un organico sistema d'idee: onde un'anarchia e un'ineguaglianza di giudizii che le fa somigliare talvolta a botteghe di caffè, dove ciascuno si rechi a dire, o a gridare, la propria opinione od impressione.

Eppure ognuno di noi sente forte il bisogno di non perder di vista i problemi generali e d'insieme, che son tanta parte della vita degli studii, e di dedicare ad essi la stessa attenzione ed intensa cura che si adopera per le idee e i fatti speciali e particolari. — E dalla coscienza di questo bisogno e dalle esposte considerazioni ha origine questa piccola nuova rivista, che vorrebbe appunto servir da supplemento e sussidio alle altre speciali di sopra accennate, proponendosi di discutere di libri, italiani e stranieri, di filosofia, storia e letteratura, senza la pretesa di tenere il lettore al corrente di tutte le pubblicazioni sui varii argomenti, ma scegliendo alcune di quelle che abbiano, per l'argomento o pel merito, maggiore interesse, o meglio si prestino a feconde discussioni.

Abbiamo già implicitamente confessato, e ripetiamo ora più esplicitamente, che nell'intraprendere questa pubblicazione ci proponiamo di sostenere *un determinato ordine d'idee*. Niente è, infatti, più dannoso al sano svolgimento degli studii di quel malinteso sentimento di tolleranza, ch'è in fondo indifferenza e scetticismo, pel quale da molti si fa largo nelle proprie riviste a vedute diverse e discordanti; e pur che si abbiano articoli in copia, e firme di scrittori noti e simpatici, non si pensa al risultato ultimo, alla traccia che bisogna proporsi di lasciare nelle menti dei lettori. Il nostro proposito, che può sembrare di esclusivismo, pare a noi invece un omaggio alla libertà: alla quale meglio si serve con l'offrire un bersaglio netto agli avversarii, anzichè con l'unirsi ad essi in una poco sincera e poco benefica fratellanza. *Citius emergit veritas ex errore quam ex confusione:* è un bel motto di Bacone, che val la pena di ricordare ancora una volta.

E, per chi desideri sapere subito, prima d'accingersi alla lettura, in qual sorta di compagnia sarà per trovarsi, è bene accennare, qui nel principio, per sommi capi, all'indirizzo di questa rivista. — Il compilatore di essa crede, dunque, fermamente che uno

dei maggiori progressi compiuti in Italia negli ultimi decennii sia stato l'essersi disciplinato, mediante le università e le altre istituzioni di scuola e di controllo e d'informazione, il metodo della ricerca e della documentazione; ed è perciò un convinto fautore di quello che si chiama *metodo storico* o *metodo filologico*. Ma egli crede, con altrettanta fermezza, che tale metodo non basti a tutte le esigenze del pensiero, ed occorra perciò promovere un generale risveglio dello spirito filosofico; e che, sotto questo rispetto, la critica, la storiografia, e la stessa filosofia, potranno trarre profitto da un ponderato ritorno a tradizioni di pensiero, che furono disgraziatamente interrotte dopo il compimento della rivoluzione italiana, e nelle quali rifulgeva l'idea della sintesi spirituale, l'idea dell'*humanitas*. E, poichè filosofia non può essere se non idealismo, egli è seguace dell'*idealismo:* dispostissimo a riconoscere che l'idealismo nuovo, in quanto procede più cauto d'una volta e vuol dar conto d'ogni passo che muove, può ben designarsi come idealismo *critico*, o come idealismo *realistico*, e perfino (ove per metafisica s'intendano le forme arbitrarie del pensiero) come idealismo *antimetafisico*. Circa alle idee sociali e politiche — dalle quali non si può prescindere quando si debbano comprendere e giudicare libri di storia e di polemica politica e sociale, e sebbene su di esse capiterà di fermarci piuttosto di rado, — dichiara, brevemente, ch'egli aborre tutti i tentativi di mettere le brache al mondo, o di persuadere gli adulti a rifarsi bambini; e rinunzia a darsi qui un titolo sol perchè non ne trova che non si prestino ad equivoci. Circa, infine, alle formule di critica estetica, crede, naturalmente, che non se ne debba aver nessuna; e che, se gli artisti capricciosamente si sentono e si proclamano veristi, simbolisti, mistici, psicologi, classici, neoclassici, alessandrini, bizantini, adoratori della bellezza pura o portavoce di dolori sociali, il critico debba sorridere di tutte le formule e stare a veder soltanto ciò che l'artista *fa* nel mondo dell'arte, ch'è insieme il più liberale e il più rigorosamente governato dei mondi.

L'anzirecitata professione di fede importa che questa rivista non darà quartiere a quelle molte persone geniali che, infischian-

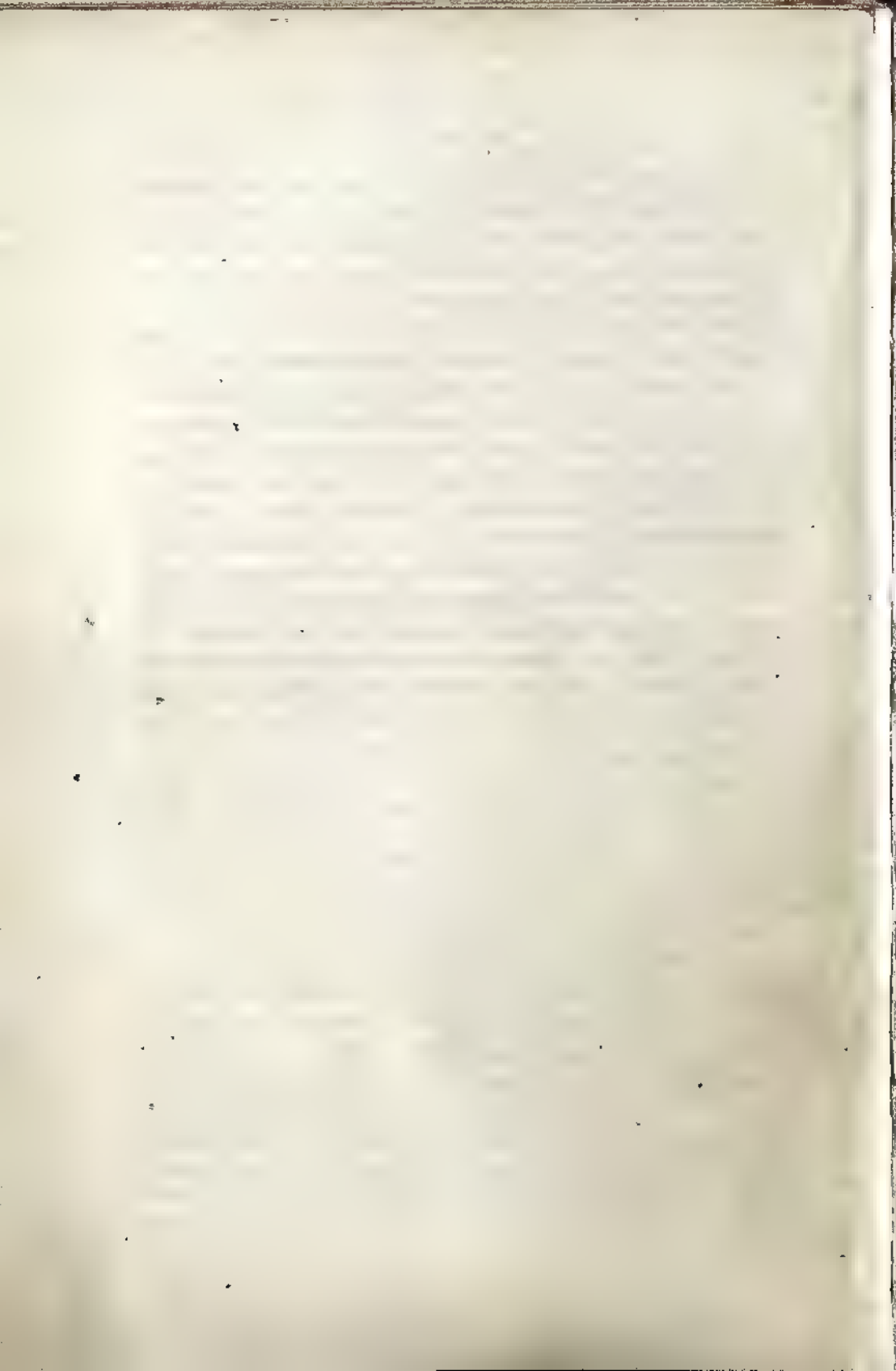
dosi della storia delle idee e dei fatti, si mettono a risolvere audacemente ardue questioni sulle quali l'uomo s'è travagliato per secoli, sicure di afferrarle con un colpo sbrigativo della loro asserita genialità. E non darà quartiere a coloro (naturalisti ed eruditi, o pseudonaturalisti e pseudoeruditi) che, pigliando tono di gente positiva, spregiano ogni tentativo di pensiero filosofico, ogni sforzo dell'uomo per acquistar compiuta coscienza dell'esser suo; salvo a filosofare per loro conto senza studii e maturità, e a voler imporre quasi per sottinteso la loro filosofia di mala provenienza, raccattata a pezzi per le strade come mozziconi di sigari spenti. Ed avverserà le correnti mistico-reazionarie o gesuitico-volteriane, dalle quali molti ai tempi nostri si lasciano sedurre; e non ammirerà gli artisti che, producendo arte povera e fiacca, pensano di averla giustificata esibendo modernistiche ricette e formule, male imitando chi, nel vantare spesso anch'egli assai discutibili ricette, ha pur saputo produrre più volte dell'arte vigorosa e vitale.

Ma questa rivista non intende restringersi soltanto alle recensioni dei libri nuovi; e (lasciando ora di enumerare i minori amminnicoli, che si vedranno via via), essa conterrà in ogni suo fascicolo articoli, note, contributi, documenti, ordinati e convergenti ad un unico scopo. Il quale è, di preparare il materiale e tentare un primo schema della storia della produzione letteraria e scientifica italiana dell'ultimo mezzo secolo. L'Italia ha, in questo mezzo secolo, lavorato assai, anche nel campo intellettuale; e dell'opera compiuta, e dei meriti e delle deficienze di questa, non si ha ancora una cognizione precisa ed equilibrata, oscillandosi tra giudizii vaghi ed improvvisati, ottimistici o pessimistici, con prevalenza degli ultimi. Scrittori stranieri hanno testè dato un quadro delle condizioni sociali e politiche d'Italia, con chiara visione e con sereno giudizio, quale nessuno scrittore nazionale s'era provato a fare. Vorremo aspettare (e già ne appaiono dei saggi) anche dagli stranieri dei libri sull'Italia letteraria e scientifica? Mettiamoci all'opera, e così, mentre faremo a nostro vantaggio un salutare esame di coscienza, prepareremo anche la via allo storico futuro. Per questa parte della rivista s'invoca sin da ora l'indulgenza: che, se nella storia lette-

raria e scientifica di tempi lontani si lamentano pur sempre lacune ed ingiustizie, come si potrebbe pretendere che noi riassumessimo senza lacune e senza ingiustizie (diciamo di quelle involontarie) una storia tanto recente? Ma ciò non vuol dire che non bisogni cominciare, e sforzarsi di fare il men male.

Potrà obiettarsi che ad un programma così vasto riescirà inadeguata un'esile rivista che si pubblicherà appena ogni due mesi. E chi obietterà così non avrà torto del tutto. Noi ci asteniamo dall'addurre le ragioni d'indole personale che, volendo procedere con qualche scrupolo di accuratezza, ci consigliano a limitare, almeno per ora, l'estensione materiale della rivista. Ma osserviamo che, se il disegno sembra buono e l'esecuzione troppo in piccolo, altri potrà eseguirlo più in grande; e sarà tanto di guadagnato. Del resto, mettiamo che questa piccola rivista viva dieci anni: in dieci anni essa avrà allineato sugli scaffali delle biblioteche dieci volumi, di circa cinquecento pagine ciascuno, scritti in buona fede in servigio d'idee non volgari, e contenenti un materiale forse non dispregevole per la storia della moderna coltura italiana. Potrebbero essere invece trenta o quaranta: ma meglio dieci, che nulla.

1 novembre 1902.

LA DIREZIONE.

NOTE
SULLA LETTERATURA ITALIANA
NELLA SECONDA METÀ DEL SECOLO XIX

I.
GIOSUÈ CARDUCCI.

I.

Poco dopo il primo terzo del secolo XIX la produzione letteraria originale andò languendo in Italia. I *Promessi sposi* sono del 1827; nel 1837 moriva Giacomo Leopardi; dal 1820 al 1830 si era avuto il meglio del Berchet; nel 1832 si pubblicavano le *Mie prigioni*, e in quel torno anche le più note opere secondarie della scuola romantica. Si esaurivano così, ricevendo forma completa in quei libri e in quegli scrittori, alcuni dei movimenti più importanti dello spirito europeo, ai quali anche l'Italia, dalla fine del secolo precedente, era venuta partecipando, portandovi alcunchè di proprio, che nasceva, nel persistere delle sue vecchie condizioni politiche, dalle sue nuove aspirazioni nazionali. Manzoni aveva incarnato nel suo immortale romanzo gl'ideali democratici della rivoluzione conciliati con quelli cristiani della restaurazione. Leopardi si era fatto latino interprete della malinconia, del dubbio, della disperazione, che altrove avevano variamente ispirato il *Fausto* o la poesia di Byron. Berchet dava all'Italia oppressa e combattente contro lo straniero il canto nazionale e popolare, semplice, disadorno e commosso. La generazione che tenne il campo nei decennii seguenti, la generazione che sognò e congiurò, che fece le barricate nelle sue città ed affrontò i ben agguerriti eserciti dell'Europa conservatrice, non ebbe altro da aggiungere a quelle grandi voci poetiche che avevano già fermato ed anticipato i sentimenti e gl'ideali dei quali essa visse. Invocare il progresso e il diritto alla libertà ed all'indipendenza in nome della giustizia divina e dell'alta morale cristiana? Ma l'aveva già fatto, e in modo insuperabile, Manzoni. Passare dalla

coscienza dei proprii dolori individuali e nazionali alla contemplazione del mistero dell'universo, e piangere e fremere irrequieti? Ma se c'erano già i canti di Leopardi! Chiamare alle armi, scuotere la viltà e l'inerzia, bollare l'onta dello straniero e il tradimento dei principi italiani? Ma tornavano sulle bocche di tutti le strofe del Berchet! E questi scrittori ebbero un trentennio di popolarità, che non era soltanto consequenza di quel valore artistico per cui sono e saran sempre vivi in tutti gli spiriti colti, ma nasceva dal loro effettivo corrispondere a sentimenti reali, storici, che agitavano ancora gli animi. Non sorsero allora impressioni e preoccupazioni sostanzialmente nuove, e non sorsero nuovi grandi poeti, bastando quelli recenti e presenti allo spirito di tutti. O, a parlare più esattamente, ne sorse un altro solo, che fiorì nel decennio fra il 1838 e il 1848, e che acquistò popolarità pari a quella dei precedenti: Giuseppe Giusti. Il quale trovò appunto una nota originale: in tanto riscaldamento ed elevazione di affetti, fu l'acuto osservatore satirico dei versipelle, dei martiri-spie, della burocrazia infingarda, dei retrogradi, dei cristianelli alla moda, dei dottrinarii, degli eroi da poltrona e degli altri aspetti comici o tristi della società d'allora. Satira e commedia tutta impregnata della morbidità e nervosità di quella generazione leopardiana e romantica: con un elemento di malinconia che di tanto in tanto si staccava dal resto e faceva corpo a sè in poesie tenere e vaghe e sognatrici. Ad eccezione del Giusti, — artista vero, quale si rivela anche nella sua forma travagliata, battuta, contenuta, e talvolta persino un po' faticosa, — tutti gli altri furono o ripetitori ed esageratori del già trovato, o scrittori frammentarii, i cui tentativi di novità restarono timidi, non esplicati e come soffocati. Si prenda, ad esempio, Guerrazzi. Sotto quel suo tono convulso di energumeno non ci vuol molto ad accorgersi che c'è una fantasia poco intensa e un cervello poco profondo. I suoi romanzi sembrano così agitati non perchè fremano di vita interna, ma perchè sono spinti e scossi, direi quasi, *ab extra*, dalla foga indiavolata dello scrittore. Accumula nelle sue pagine delitti ed orrori, aspettando da essi quell'interessamento e quella commozione che non ha la forza artistica di cercare per altra via: descrivere orrori è facile, cavarne un costrutto artistico è il difficile. E perciò anche si sovrappone al suo argomento, non ci vive dentro, non ne segue le suggestioni; i suoi personaggi si definiscono, si ragionano, invece di lasciarsi cogliere e rappresentare nella loro immediatezza; i farabutti, che ne costituiscono la maggioranza, sono ossessi della loro malvagità; si conoscono per farabutti e, bestemmiando, « fanno via verso l'In-

ferno », com'egli dice una volta. Interrompe il racconto con osservazioni, che dovrebbero essere argute e sono stonate; non fonde le tinte, che restano crude e stridenti l'una accanto all'altra. A tratti, narratore robusto, fine osservatore; ma la sua personalità artistica, modellata su quella del Byron e d'altri stranieri, era d'accatto e d'artifizio: onde il suo poco amore verso i proprii argomenti, che non carezza nella fantasia, che non elabora con sentimento d'arte. E si prenda il Tommaseo. Dai suoi romanzi, dai suoi versi, si possono estrarre, e sono stati estratti, frasi descrittive, spunti felici, osservazioni sottili, strofe ben tornite. Ma ciò non impedisce che quelle poesie non siano morte, che quei romanzi non siano di dubbio gusto. Chi può sopportar la lettura di *Fede e bellezza*, dove una sgualdrinella si confessa al suo amante delle sue ben frequenti e rapide cadute, pigliando atteggiamenti da Tacito o da Davanzati? « Gli piacqui, mi piacque: si promise marito, fu amante ». E la poco scrupolosa donnetta è piena di scrupoli grammaticali, nonchè di varia erudizione; usa costantemente una lingua attinta alla fresca fonte del vocabolario; allorchè le viene in bocca una parola poco ortodossa, le si assicura contro con un « come dicono »; narra che uno dei suoi varii amanti canticchiava Béranger, ed osserva fra parentesi « vinello di poesia »; torna dal letto di una moribonda che le aveva fatto del male e che le ha chiesto perdono, e ha la freddezza di osservare che « il lastrico smosso per accomodare è malanno perpetuo di Parigi »: sorbisce un caffè e latte, e non sa tenersi di spiegare al suo amante, mentre dovrebbe essere tutta in preda al suo racconto pietoso o vergognoso, che è « di quel che chiamano *latte* a Parigi »! E ciò che si è accennato del Guerrazzi e del Tommaseo, si ripeta di altri, classicisti e romantici: del letterato tragico Niccolini, del filosofo Mamiani, della Guacci Nobile, del Sole, e poi del Cantù e del Carcano, e di tutti gli scrittori di quel periodo fertile di strenne: tutti, dal più al meno, intimamente poveri e scorretti. Ad una vera virtù artistica non si sollevò neppure la prosa politica dei facondi Mazzini e Gioberti. Qualche frammento di bella poesia patriottica si raccoglie nel Poerio, nel Mameli, nel Fusinato, gloriosi difensori di Venezia e di Roma repubblicane. E in altri scrittori si accennano ispirazioni fresche e qualche modernità, come (per ricordare uno degli obliati) nei versi e nelle prose del calabrese Padula. Sarebbe di qualche interesse nello scrivere una minuta storia letteraria del periodo del secondo romanticismo, mettere in rilievo i varii tentativi, per quanto abortiti, d'innovazione letteraria e i presentimenti della letteratura avvenire. Ma a conclusioni diverse da queste nega-

tive, che stanno ormai nella opinione universale, difficilmente quella storia giungerà. Fuori del Giusti, ripetiamo, non vi fu allora altro scrittore artista; salvo che non si voglia ricercarlo nella poesia dialettale, come nell'opera del Belli.

I due ultimi rappresentanti di quel vuoto letterario furono l'Aleardi e il Prati. L'Aleardi ha lampi di poesia. Ognuno che abbia letto i suoi versi non ha dimenticato l'epica descrizione delle Chiuse (« fra due ritte, ignude, pareti eccelse..... »), con la solenne immagine: « il loco ha somiglianza Di Termopili, e forse alcuno attende Leonida venturo »; o la figura di Bonaparte alla battaglia di Rivoli (« un superbo Lungo e d'ebano il crin giù per le guance Pallide... »), che guarda con repressa bramosia: « Come fa l'uom di Corsica se attende Fra le macchie il rival... »; o quegli abbruzzesi mietitori nella campagna romana, che: « taciturni Falcian le messi di signori ignoti... ». Visioni realistiche, rese con vigore, che formano ben raro contrasto nell'insieme della sua poesia, ch'è una perpetua *posa* o smorfia, come si vede dalle continue apostrofi ed invocazioni alla Musa ed all'Italia, dalla mancanza di disegno, dall'artifizio e puerilità dell'ordito, dalle copiose preziosità seicentistiche, dal verseggiare monotono e cascante. Il Prati fa pompa di grandi ricchezze, ma sono ricchezze apparenti. Nella sua giovanile *Edmenegarda* è almeno qualche movimento commosso, benchè nessuna novità nel fondo: si tratta della solita donna romantica, colpevole e santa, tanto santa che non si capisce perchè sia divenuta tanto colpevole. Il Prati è un virtuoso, non un artista: l'arte è per lui un gioco. Ha l'abilità di sorprendere per qualche momento con ritmi e forme, che par che dicano molto e non dicono nulla. Le sue leggende mancano d'intonazione popolare; i versi politici sono armoniosi articoli e perorazioni di giornale; le poesie intime fanno scontare qualche bel verso e qualche immagine felice con molta borra e riempitura. Anche quando tenta il grandioso, compone il poema, si fa serio, non è serio.

La mancanza di serietà, ciò che c'era di posa, di ciarlataneria o di mestiere nella letteratura italiana di quel tempo, fu avvertito dai critici. Il maggiore di essi, il De Sanctis, criticava fieramente nel 1855 la *Beatrice Cenci* del Guerrazzi, e nel 1856 il *Satana e le Grazie*, e nel 1868 l'*Armando*, del Prati, scoprendo la vanità di quell'insistere su materie esaurite, che restavano fredde e indifferenti per gli stessi loro autori. E deplorava che nell'arte fosse salito in onore « il vago, l'indeciso, l'ondeggiante, il vaporoso, il celeste, l'aereo, il velato, l'angelico »; che la forma fosse trattata come

semplice strumento; che, in luogo di persone vive, si avessero di nuovo allegorie, simboli ed astrazioni. Circa lo stesso tempo, scrivendo la sua *Storia della letteratura italiana,* concludeva col notare quanto alle condizioni presenti: « L'Italia, costretta a lottare tutto un secolo per acquistare l'indipendenza e le istituzioni liberali, rimasta in un cerchio d'idee e di sentimenti troppo uniforme e generale, subordinato a suoi fini politici, assiste ora al disfacimento di tutto quel sistema teologico-metafisico-politico, che ha dato quello che le poteva dare..... Diresti che *proprio appunto quando si è formata l'Italia, si sia sformato il mondo intellettuale-politico da cui è nata* ». Pochi anni dopo, in una serie di corsi universitarii, faceva una grande liquidazione generale della letteratura ultima, della scuola liberale e della scuola democratica. Intanto, un giovane napoletano, ch'era già stato suo scolaro a Zurigo, Vittorio Imbriani, nel 1864 distruggeva a pezzo a pezzo l'opera poetica dell'Aleardi; e in un suo libro sull'*Organismo poetico,* pubblicato nel 1866, annunziava: « La letteratura italiana è morta; per rinascere, sì, come una nuova fenice, per ricominciare una nuova vita contemporaneamente a quel popolo che non ne potrebbe fare a meno, come nessuno può: ma quella letteratura dell'Italia che finì l'altrieri, è morta ». E un altro napoletano, il De Meis, s'ingegnava a ricongiungere, nel suo libro *Dopo la laurea* (1868-9), il fatto di quell'esaurimento letterario con la tesi egheliana della morte dell'arte nel mondo moderno, sacro allo spirito filosofico. Specie nel decennio tra il 1860 e il 1870 fu un gran parlare della decadenza della letteratura in Italia, e dei modi di farla risorgere, e delle ricette da adoprare.

Ma di ricette non era possibile se non una sola; e il severo critico, da noi citato pel primo, l'indicava con molta nettezza e semplicità. Che cosa doveva essere la letteratura moderna? « Rifatta la coscienza, acquistata una vita interiore, emancipata da involucri classici e romantici », la nuova letteratura sarà « eco della vita contemporanea, universale e nazionale ». L'Italia, ora, « si dee guardare in seno, dee cercare sè stessa..... La ipocrisia religiosa, la prevalenza delle necessità politiche, le abitudini accademiche, i lunghi ozii, le reminiscenze d'una servitù e abbiezione di parecchi secoli, gl'impulsi estranei sovrapposti al suo libero sviluppo, hanno creato una coscienza artificiale e vacillante, le tolgono ogni raccoglimento, ogni intimità. La sua vita è ancora esteriore e superficiale. Dee cercare sè stessa, con vista chiara, sgombra da ogni velo e da ogni involucro, guardando alla cosa *effettuale,* con lo spirito di Galilei, di Machiavelli. In questa ricerca degli elementi reali della sua esistenza,

lo spirito italiano rifarà la sua coltura, ristaurerà il suo mondo morale, rinfrescherà le sue impressioni, troverà nella sua intimità nuove fonti d'ispirazione, la donna, la famiglia, la natura, l'amore, la libertà, la patria, la scienza, la virtù, non come idee brillanti, viste nello spazio, che gli girino intorno, ma come oggetti concreti e familiari, divenuti il suo contenuto ». La letteratura è concentrazione spirituale, è ricerca del vero, non meccanismo estrinseco. Solo lo sforzo interno la tien viva e la rinnova.

Ora, dal tempo di tale diagnosi fino ai giorni nostri, molti sforzi si son fatti, molti spiriti han cercato, e non poco si è raggiunto e trovato. Preso nell'insieme, sarebbe ingiusto negare che l'ultimo periodo della nostra letteratura sia ben più serio e sostanzioso di quello che ad esso immediatamente precedette. E nell'iniziarne qui la rassegna critica, noi non possiamo non cominciare dal più cospicuo rappresentante della moderna letteratura italiana, dal primo in ordine di valore e di tempo, dall'esame cioè dell'opera di Giosuè Carducci. La raccolta completa delle sue poesie, pubblicata di recente e così lietamente e avidamente ricevuta, invita a tentar di stabilire (lasciando in disparte la critica spicciola e le divagazioni), il posto che a quell'opera spetta nella storia generale della letteratura italiana.

II.

Il Carducci fu anch'egli tra coloro che sentirono che nella letteratura italiana qualcosa era irreparabilmente morto, e che i vivi non potevano, non dovevano seguitare a trastullarsi coi cadaveri. Ed è noto che da giovane, e seguendo anche alcune tradizioni proprie della Toscana, fece parte di un gruppetto di opposizione contro il romanticismo, che s'intitolò per isfida degli *amici pedanti*. Nelle sue prime poesie, scritte fra il 1850 e il 1860, abbondano le satire contro « la scellerata astemia Romantica famiglia », contro la Musa che « a noi da gelide Alpi tedesche or suona », contro gli « arcadi e romantici fratelli », contro « il secoletto vil che cristianeggia »; e vi abbondano altresì le proteste della sua fedeltà ai classici: egli si dice cresciuto dalla musa latina di Orazio, nell'aere che respirarono Dante ed Ariosto; e, rivolgendosi ad uno degli amici pedanti:

> Non io l'apolline cimbro inchinai,
> Io tosco e memore de l'arè attée,
> Nè di barbariche tazze circèe
> Ebro saltai.

Ottavio, al libero genio romano
Libiam noi liberi, qui nel gentile
Terren d'Etruria: lunge il servile
Gregge profano.

E l'atteggiamento giovanile di ribellione lo ha fatto talvolta considerare come il promotore di una reazione contro il romanticismo, come il rinnovatore del classicismo. Ma, in verità, questa non può essere una posizione storica: classicismo e romanticismo designano dei grandi periodi nella storia dell'umanità, e ciò che vien dopo non può distruggere ciò ch'è accaduto prima: nè il romanticismo può esser rifiutato e negato senz'altro, nè il classicismo può risorgere. Lo stesso Carducci, nei suoi lavori critici, se qua e là mostra le tracce delle sue esagerate impressioni giovanili, in molti altri luoghi discorre con superiorità ed equilibrio della funzione storica adempiuta dal romanticismo, e dei suoi principali rappresentanti in Italia [1]. Il suo programma era infatti, allorchè lo esponeva con calma di critico, « *restaurare, conservare, innovare* »; procedere oltre « ben meditando il presente e riguardando al passato, adeguatamente all'indole della nazione »: e non sarebbe cosa ardua il ricercare gli elementi cosiddetti romantici nella sua stessa opera poetica. Che se poi per reazione al romanticismo s'intende la ragionevole lotta contro l'ultimo romanticismo, contro il suo disprezzo della forma e la sua superficialità, quelle critiche e satire, sincere e legittime, sono troppo tenue e fuggevole cosa, da bastare a contrassegnare l'indole di un forte poeta: esse costituiscono il campo del critico, non del poeta, o tutt'al più posson dar limitata materia ad un burlone o ad un parodista.

E nemmeno ci par vero il presentare il Carducci come il restauratore del sentimento pagano, il poeta del paganesimo: altra parola vuota di senso. Che cosa è il paganesimo? Platone o Aristotile? Orazio o Tacito? epicureismo o stoicismo? O ha il Carducci, sotto nome di paganesimo, sostenuto uno speciale sistema d'idee, al quale la sua poesia s'informa? — E non meno arbitrario è, infine, il considerarlo come un poeta politico, il poeta di un partito: quando il Carducci si venne svolgendo, era passato il momento in Italia dei grandi sistemi d'idee politiche e sociali, che potessero toccare un poeta in modo positivo. La scuola moderata aveva fatto il suo tempo in letteratura; e dalle rime e dalle prose di romanzo

(1) Vedi ad es. il discorso: « Di alcune condizioni della presente letteratura » (in *Opere*, II), scritto in parte nel 1861 e in parte nel 1867.

era passata alla prosa del governo; la democratica e repubblicana diventava meramente dottrinaria; il socialismo, poco diverso dalla precedente nel suo contenuto sentimentale, a ogni modo non trovava ancora condizioni favorevoli. I giornali e i dibattiti delle assemblee sostituivano la concentrazione poetica, la visione della fantasia. Si poteva essere tutt'al più poeta di partito in senso negativo, come critico e satirico: e questo elemento appare veramente in una serie di poesie del Carducci, che non costituiscono però il tratto saliente della sua fisonomia. La satira politica, come il cosiddetto paganesimo, come il cosiddetto antiromanticismo, sono senza dubbio ingredienti del suo mondo poetico: ma per definire questo nella sua verità non bisogna astrarne gl'ingredienti ed enumerarli l'un dopo l'altro, o, peggio ancora, prenderne un solo e darlo pel tutto.

Il Carducci si formò in un periodo nel quale l'interesse patriottico e della rinnovazione civile predominava: adolescente, assistette alle rivoluzioni e alle guerre del 1848 e 1849; poi alle preparazioni degli anni che corsero sino al 1859, alle battaglie e alle rivoluzioni del 59 e del 60: seguì palpitante e fremente i primi passi e le prime traversie della nuova Italia sino all'ingresso in Roma, accaduto in modo non rispondente al desiderio del lungo sogno: anche negli ultimi decennii è stato sempre vigile e idealmente partecipe a tutte le vicende dell'agitata vita dell'Italia moderna. Educato, come si è detto, nella tradizione ghibellina della scuola toscana, democratico e razionalista, di forte sentimento morale, aborrente dal misticismo non meno che dall'erotismo patologico, le sue simpatie sono per un ideale di vita semplice e vigorosa, sanamente terrena, sacra al dovere, al lavoro, alla lotta, al sacrificio eroico, coronata dalla gloria. Tutto ciò è stato detto, stranamente, *paganesimo*, ed è stato confuso e identificato con qualche accenno bacchico o con qualche massima epicurea, che si trova incidentalmente nei suoi versi. Ma qual sorta di epicureismo pagano poteva essere questa concezione, che l'anima austera di Alberto Mario proclamava conforme al suo cuore, « rivendicazione della terra sul cielo, non solo abolizione della tetraggine medievale del Cristianesimo..., ma sereno e pieno e soddisfatto possesso della vita terrestre, contentezza che deriva dal possesso della chiave dei suoi secreti e delle sue leggi »? Che cosa era questo paganesimo, che faceva dire ad un altro amico ed interpetre del Carducci: « Sì, siamo pagani; ma il nostro paganesimo non si apparta dalle grandi ed umanissime idee di dignità e di virtù e non si straccia di sul volto il pudore »? Era qualcosa di molto simile a quella conciliazione di materia e spirito,

a quella liberazione dall'ultraterreno ossia dall'ultrareale, a quel ritrovamento della ragion dell'essere nell'essere stesso, che al principio del secolo XIX era stato raggiunto dall'idealismo dell'Hegel, e che in forma più o meno imperfetta si rinnovava anche nel neomaterialismo proveniente dalla estrema sinistra egheliana. Tanto è vero che la filosofia idealistica, nella sua orientazione generale, rappresentava il punto più alto a cui era giunto lo svolgimento della storia.

E il Carducci, seguendo l'impulso del suo ideale, nei suoi primi sogni di gloria, tra i raggi che gli sfolgoravano dalle « fronti alte del lauro nel pensoso splendor », dalle tombe dei grandi, si rivolgeva con desiderio al popolo d'Italia « vita del suo pensiero »; vagheggiava di uscire, « italico vate, a la nuova etade »:

> Le cui strofe al ciel vibrano come rugghianti spade,
> E il canto, ala d'incendio, divora i boschi e va;

sfrenare quelle strofe

> come fuga d'indomite cavalle,
> con la spada e la tromba:

mentre al loro aereo passaggio:

> il giovinetto pallido, a cui cade
> su gli occhi umido un velo,
> sogna la morte per la libertade
> in faccia al patrio cielo!

Tutto questo impeto poteva restare infecondo ed impotente per mancanza di materia su cui operare; i tempi, come abbiamo visto, diventavano prosaici, la grande lotta si risolveva in piccole lotte, la furia rivoluzionaria appariva nell'ottenere il desiderabile meno efficace del calcolo e dell'abilità diplomatica e parlamentare. E c'era rischio che il Carducci si consumasse nel desiderio insoddisfatto, poeta di altri tempi, se egli non avesse riversato quel suo ideale nel campo della storia, se non avesse ravvivato con esso, meglio che gl'incidenti della storia del giorno, la materia della storia universale.

L'ardente patriota e democratico era anche un filologo; e, per quanto ciò possa suonare paradossale, fu la filologia che salvò in lui il poeta: la filologia gli apprestò il modo di dar forma concreta ed immaginosa alla sua vaga aspirazione. È impossibile dividere tra di loro il Carducci dei versi e quello delle prose, il poeta ed il critico; è impossibile concepire la vasta opera storica e critica del Carducci come un qualcosa di proseguito coscienziosamente per obbligo d'ufficio o per riempire gl'intervalli tra le sue poesie. Prosa e poesia muovono dallo stesso spirito. Il tuffarsi nel passato rispon-

deva ad un bisogno del suo animo. Si ricorderà com'egli parli di quel « bagno freddo di filologia », che prese tra il 1861 e il 1865, allorchè la vita politica giornaliera sembrò nausearlo. « Mi era dolce — egli scrive — in quel grande anfanare di vita nuova immedesimarmi con le ombre incappucciate del secolo decimoquarto e decimoquinto. E costeggiai il mare morto del medioevo, per entro le cui acque plumbee si scorgono ancora le ruine della città del passato: e i fiori azzurri della poesia romantica che velano lo sdrucciolo delle rive non m'inebriarono di estenuazione..... Studiavo al tempo stesso, per converso, il movimento della rivoluzione nella storia e nella letteratura ». Si ricorderà la genesi dell'inno *A Satana*, quale lo stesso autore la racconta, inno che gli lampeggiò nella fantasia da una testa di Satana miniata in un codice. Le sue opere critiche, che vanno dagli studii sullo svolgimento della letteratura italiana, dalle monografie sul Poliziano e sull'Ariosto, dai saggi e discorsi su Dante e Petrarca, alle monografie ed agli studii sul Parini e sul Leopardi e sul Manzoni, e alle polemiche coi contemporanei; le sue evocazioni storiche, che vanno dai discorsi sullo Studio bolognese e sulla Repubblica di San Marino al discorso per la morte di Garibaldi e alle « Letture del Risorgimento », malgrado il sodo appoggio critico ed erudito, sono poesia in prosa. Potrebbero citarsi in copia le pagine che hanno tutta la compiutezza di un'opera d'arte: degli scrittori, dei personaggi da lui esaminati, il Carducci ritrae la fisonomia con tratti che sembrano strofe delle *Odi barbare* o delle *Rime nuove*. Or come alla sua prosa la poesia dà l'afflato, così alla sua poesia la prosa, ossia la ricerca filologica, dà la materia e il corpo.

Il Carducci è veramente il *poeta della storia*, della storia della civiltà e della coltura: un poeta della *Filologia*, nel senso di Vico. E che tale egli stesso si riconosca, risulta dai tanti luoghi nei quali ha sostenuto i diritti di ciò che si dice « poesia del passato ». « La poesia — egli scrive, facendo involontariamente la teoria di sè medesimo, — per quanto fino a un certo segno legittime e ogni giorno più invadenti appaiono le esigenze del presente, la grande poesia aspira pur sempre al passato e dal passato procede. I morti sono, senza possibilità di novero, maggior moltitudine che i vivi; e gli spazi del tempo occupati dal trionfo della morte, senza possibil paragone, più immensi e tranquilli che non il breve momento agitato dal fenomeno della vita. Ond'è che le fantasie dei poeti possono in quelli liberare al volo tutta la loro energia, e le mille sembianze immobili, comparando, ricomporre e scaldare, con l'eterna simpatia umana, nell'epopea, nel dramma, nella maggior lirica; mentre le

sembianze del presente sempre fuggevoli e in continua alterazione non lasciano alla facoltà artistica fermarsi sino alla trasformazione ideale » [1]. Così anche ritrae la figura del poeta nel « congedo » delle *Rime nuove:* non più il fatale sognatore dei romantici, ma « il grande artiere », dai muscoli d'acciaio, che gitta nella sua fornace « le memorie E le glorie Dei suoi padri e di sua gente », e ne foggia spade per la libertà, scudi di fortezza, serti di vittoria e diademi alla bellezza.

« E le derivazioni letterarie? e i modelli di poesia storica ch'egli ebbe innanzi? » — mi sembra di sentir domandare. Si sa quanta importanza ora si dia a questa che si chiama la ricerca delle fonti: ma mi si permetta di notare che, almeno in questo caso, l'importanza non c'è. Il Carducci ha studiato, e talvolta imitato, il Platen, l'Heine ed altri tedeschi: appunto perchè questi rispondevano a ciò ch'egli medesimo vagheggiava. E, per la stessa ragione, le poche volte che si è provato a tradurli li ha potuto rendere in modo vivo, con tocchi originali bene appropriati. Una derivazione dell'arte sua da quei modelli è esclusa a priori, perchè un'arte, che derivi da modelli, non ha poi alcun valore. Che se si domandi di quali poeti in genere abbia risentito l'influenza il Carducci, ben rispose una volta il Mazzoni: — Di tutti. — Coltissimo, la sua vasta erudizione e le sue molteplici letture hanno lasciate tracce in lui, come ve l'han lasciate gli avvenimenti politici a cui ha assistito. Ma, se quella coltura ed erudizione non fosse caduta sopra un'anima poetica, sarebbe restata semplice coltura ed erudizione; e noi ci occupiamo della sua anima poetica, cioè della reazione per la quale assorbì e trasformò le sue letture e tutte le sue altre impressioni. Nè, determinata l'indole della sua ispirazione, andremo rintracciando nei poeti contemporanei o precedenti le somiglianze e le dissimiglianze, usando di quel pericoloso metodo del parallelo, fonte di tanti giudizii erronei. Bel metodo, in verità: pel quale, dovendosi comprendere uno scrittore od un'opera, si comincia col distrarsene, guardando altrove per notar somiglianze, quando è il caratteristico che interessa!

Accanto alla poderosa corrente dell'ispirazione storica, altri minori corsi e rivoletti si notano di certo nell'opera del Carducci. Ma anch'essi, come vedremo, possono di solito ricondursi alla prima, o conservano un'importanza affatto secondaria. Il Carducci, preso nel suo più e nel suo meglio, è, quale l'abbiamo definito, il commosso poeta della storia.

---

[1] *Opere*, XI, 350-2: vedi anche nota alla *Canzone di Legnano.*

III.

In quali modi e per quali vie si venne affermando e perfezionando il suo sentimento poetico della storia e della civiltà? È sempre importante osservare come un artista comincia, perchè nei primi passi si rivelano alcune tendenze naturali dello spirito, che si fanno valere pienamente più tardi. I primi passi del Carducci sono ne' *Juvenilia* e nei *Levia Gravia.* Qui imitazioni e reminiscenze ad ogni punto: Orazio e Tibullo, Alfieri e Parini e Foscolo e Monti e Leopardi, e Dante e Petrarca coi trecentisti; l'autore stesso si definiva, riferendosi a questa sua produzione, « lo scudiero dei classici ». Pure, non si tratta di mere esercitazioni, di un meccanismo estrinseco e di mosaico: vi si vedono già quei vestigi di un ingegno determinato, che non possono mancare se non nelle imitazioni di coloro che non saranno mai poeti. C'è già un lavorìo d'immaginazione: le forme da lui trattate non sono del tutto vuote, hanno un certo loro particolar contenuto. Il contenuto è la letteratura stessa, è la simpatia per le grandi forme d'arte del passato, è una poesia sulla poesia, che ha pure la sua attrattiva. E, d'altra parte, non mai vi s'incontrano quell'impreciso, quel vago, quelle sciatterie solite dei romantici. Molte strofe dell'inno *a Febo Apolline,* dell'ode *a Diana Trivia* o *alla Beata Diana Giuntini,* dell'orazione *a Neera,* per quanto contengano reminiscenze, mostrano una vera finezza artistica:

> In vano, in van la rigida
> Madrigna a me la niega:
> Amor che tutto supera,
> Amor che tutto piega,
>
> Vuol, fausto iddio, commetterla
> Nelle mie mani, e vuole
> I nostri amor congiungere,
> Te declinato, o sole.

La figura di Saffo è ripresa così nella poesia a Neera:

> Solinga ombra amorosa
> Ivi oblia Saffo la leucadia pietra,
> E pur languida posa
> La tenue fronte su la dotta cetra.

E con la stessa delicatezza egli rifà la forma del dugento come nella poesia su Beatrice:

> La luminosa testa
> Dritta al ciel sorridea
> E il collo si volgea — roseo fulgente.

Vi si sentono qua e là gli accenni di motivi che si svolgeranno in séguito. Ha una fantasia sulla *Selva primitiva*. In una poesia per albo, sospira alla bellezza del mondo ellenico. In altre, evoca l'antica vita italiana: l'episodio di Gian della Bella e del feroce barone che « con mano usa al crudele Cenno trattò le tele »; ovvero del guerriero che « a sciolte redini feroce Premea de l'asta infensa e de la voce Te, Federico ». Nei *Levia Gravia* mette in iscena i poeti di parte bianca. Una corona di sonetti costituisce quasi una serie di medaglioni dei poeti italiani, da Metastasio e Goldoni al Niccolini. Splendidamente comincia il sonetto su Vincenzo Monti:

> Quando fuor de la pronta anima scossa
> Dal dio che per le vene a te fluia
> T'usciva il canto rapido in sua possa
> Come de l'Eridan l'onda natia...

Si vede in tutto ciò l'orientazione storica della sua fantasia. E sappiamo che grandi poesie storiche meditava circa il 1862, sulla rotta dei Cimbri, sulla sepoltura di Alarico, sugli ultimi pagani e i primi cristiani, su Carlo Magno, sul Calendimaggio del 1290, e così via. Negli altri sentimenti, nell'amore, nelle effusioni di tristezza, nelle meditazioni sul mistero dell'universo, non esce dal generico. La corda patriottica e civile vibra forte:

> Lungi, canti d'amore: altro richiede
> Quel novo ardor che tutto entro m'invade:
> Io voglio tra rumor d'ira e di spade
> Atroci alme rapir d'Alceo col piede...
>
> . . . .
>
> Vissuto io fossi a sterminar tiranni
> Con voi, Roma ed Atene; e non garrendo,
> Infermo augel ch'ebbe tarpati i vanni.

Ma era ancora un agitarsi nel vuoto. E la piega presa dagli avvenimenti storici lo indusse a comporre negli anni seguenti una serie di poesie d'occasione, che, com'egli stesso ha giudicato, sono la parte più debole delle sue raccolte giovanili. Vi ha una canzone a Vittorio Emanuele, fredda e faticosa:

> Io chieggo a te, de l'itale contrade
> Cavaliere scettrato, a te buon figlio
> Del magnanimo Alberto: or che più cessi?
> Che fanno in Val di Po straniere spade?...

Vi hanno sonetti e canzoni per la guerra del 59, per Montebello, Palestro, Magenta, S. Martino, per le stragi di Perugia, pel Plebiscito, una poesia berchettiana sulla Sicilia e la Rivoluzione, e altre.

« Troppo rassomigliano alla rimeria politica di quei tempi; declamazioni consuetudinarie, fantasie per enumerazione, imagini a mo' di comparse di un ballo allegorico... ».

Ben altrimenti notevole è la poesia politica che venne componendo specie dal 1867 in poi, nel periodo dei *Giambi ed epodi*. Qui comincia ad apparire la sua vera personalità artistica. Ma, se debbo dire la mia opinione, questa personalità non è nella parte che dà nell'occhio, a prima vista. A prima vista, nel primo piano, sta il Carducci violento e satirico, che proclama la viltà d'Italia, maledice al papa, marchia con ferro rovente i ciarlatani, i ladri, i codardi, gli affaristi, i buffoni, i criticastri, i cavalieri d'industria. È il Carducci ribelle, è il lottatore, con tutte le sfide e le arie da lottatore, che vuole per sè l'attenzione e l'ottiene. Ma il Carducci lottatore e satirico non è il Carducci poeta. A lui è negata l'amarezza d'animo che dà vita al sarcasmo profondo, o la lieta spensieratezza che genera la rappresentazione comica. È un collerico, un eccitabile, che si sfoga con violenza, ma che non riesce a formare artisticamente sentimenti che non hanno radici profonde nel suo animo;

> Ma chiusa rugge la vorace fiamma
> Me distruggendo, e mai non giunge al segno!

La sua satira non riesce di solito a creare se non dei fantocci ad obbrobrio, delle creature dell'odio, dei Furii, dei Mena, degli Alfii, dei Pomponii, dei Petronii, delle Fulvie, che ricordano quelle effigie di condannati che s'impiccavano e bruciavano in vece de' rei in carne ed ossa. La sua anima poetica vibra per l'ammirazione e per l'entusiasmo, non per l'invettiva e il disprezzo. E si veda come queste ultime corde interrompano in modo spesso fastidioso i punti meglio riusciti, gli slanci più belli. Nell'epodo *Per Giovanni Cairoli*, all'elevatezza dell'invocazione:

> Apri, Roma immortale, apri le porte
> Al dolce eroe che muore:
> Non mai, non mai ti consacrò la morte,
> Roma, un più nobil core,

s'interpone, raffreddando quasi glossa, la menzione di un Cetego, dottorucolo, che dichiara Roma un mito, e di un Ciacco che si scusa dal mettersi in pericolo per lei col dire: « Io son vigliacco, e poi c'è la mal'aria »: finchè la poesia non si risolleva:

> Per te in seno a le madri ecco la morte
> Divora altri figliuoli:
> Apri, Roma immortale, apri le porte
> A Giovanni Cairoli.

Nell'altro epodo per Monti e Tognetti, chi osa sorridere alle immaginate freddure del papa, che si frega le mani ed osserva: « A te, Piero, bastarono gli orecchi; Io taglierò la testa »? Può darsi che m'inganni; ma nè queste effusioni satiriche in versi, nè le parecchie pagine di prosa di furibondo ed esagerato tono polemico, che han fatto andare in solluchero i pappagalli lusingatori, resteranno nell'opera del Carducci. È la sua parte mortale: ed ha un infelice precorrimento in quella serie di sonetti caudati, imitati dal Caro e dal Lasca, che si leggono nei *Juvenilia* e che tanto volentieri si taglierebbero via.

Ma nel secondo piano, nello sfondo di questa poesia politica e satirica, è la vera personalità poetica del Carducci. Com'egli evoca la storia e si abbandona al suo sentimento di simpatia, balza fuori una poesia vigorosa ed originale. Ciò si osserva, ad esempio, nella prima parte dell'ode *Le nozze del mare*, come nella prima parte di quella *Ad un heiniano d'Italia*; in lunghi tratti dell'epodo pel Corazzini come in quello pel Cairoli; nella poesia per l'anniversario dell'8 agosto 1848 di Bologna, come in quella per l'anniversario di Mentana. Si legga il brano sulla plebe bolognese, ribelle alla intimazione austriaca:

> Lo stranier così disse. Ed un umile
> Dolor prostrò per l'alte case il gramo
> Cuor de' magnati. Ma la plebe vile
> Gridò: Moriamo.
> E tra 'l fuoco e tra 'l fumo e le faville
> E 'l grandinar de la rovente scaglia,
> Ti gittasti feroce in mezzo ai mille,
> Santa canaglia.
> Chi pare a te se nè le piazze antiche
> De' tuoi padri guerreggi? Al tuo furore,
> Sì come solchi di mature spiche
> Al mietitore,
> Cedon le file; e via per l'aria accesa
> La furia del rintocco ulula forte
> Contro i tamburi e in vetta d'ogni chiesa
> Canta la morte.

L'*Inno a Satana* è la celebrazione della storia umana, della forza della ragione e del sano senso della vita: Satana, simbolo della natura nell'antichità, riappare nella strega, nel mago, nell'alchimista del medioevo, in quanti gittavano germi di verità e di vita pel futuro; nel frammentario sopravvivere della tradizione classica coi poeti, con gli storici di Roma antica: finchè si afferma nel rinascimento e nel mondo moderno. L'epopea della rivoluzione francese

è adombrata nelle varie poesie ispirategli dagli avvenimenti del 1870-1: nella rappresentazione dell'assolutismo alla Luigi XIV *(Versaglia)*; nella rassegna dei grandi giacobini, Danton, Marat, Robespierre. Ecco Marat nella sua storica grandezza, ben compreso e raffigurato dal poeta:

> Matura ei custodia nel sen profondo
> L'onta di venti secoli e il terror:
> Quanto di più feroce e di più immondo
> Patir le plebi, a lui stagnava in cor...
>
> Ei fiutò come un cane il tradimento,
> E come tigre ferita ruggì.

Alla stessa ispirazione si riattacca la fantasmagoria suscitata dalla idea di una restaurazione borbonica in Francia *(La Sagra di Errico V)*. E sono di questo tempo, o di poco dopo, i sonetti bellissimi sul Mazzini, su Lutero, su un ritratto dell'Ariosto, sul S. Giorgio di Donatello, su S. Maria degli Angeli, ed altri. Nel *Canto dell'Amore*, magnifica rappresentazione del paesaggio e della vita italiana, il poeta, che non aveva saputo trovare se non dell'enfasi per maledire il papa, trova nel suo sentimento democratico di fratellanza umana un movimento tenerissimo per riconciliarglisi.

IV.

L'abbandono della poesia di partito e della satira in versi fu nel Carducci la vittoria del suo prepotente senso artistico. Egli si è difeso, ed altri l'han difeso, per la sua « evoluzione politica »: ma non c'era di che. La disciplina (che spesso diventa l'ipocrisia) di partito è pur una gran bella cosa, o almeno una necessità, nel campo pratico: l'unica disciplina, alla quale debba sottomettersi un poeta, è la coerenza alle sue impressioni. Se non che, è proprio dei partiti politici il voler violentare artisti e scienziati che ad essi si accostino; e volersi foggiare il filosofo che gli faccia la filosofia degli incidenti quotidiani e delle passioni degli individui, il poeta che gli faccia la lirica, il dramma o il romanzo come un redattore di giornale cui si affidi un tema d'articolo. C'è chi si sottomette, e sottomettendosi mostra certamente di avere eccellente disposizione politica, ma di non averne nessuna artistica o filosofica. — Esaltare Satana? Ohibò: non è prudente: tu sei mazziniano, e devi parlar di Dio. Esaltare l'idea di Dio? Ohibò: tu ti sei impegnato con Satana, e dài pernicioso spettacolo di contradizione. Evocare la dolce figura di Francesco d'Assisi? Ma come accordarla con l'ideale pa-

gano del Clitumno? Cantare gli avi ferrati dei Savoia con la spada e la bianca croce? Ma con questo medioevalismo si manca di rispetto alla rivoluzione francese! — Quando il Carducci, sprezzando simili sofismi e stoltezze, ha spaziato con la sua simpatia per la storia universale, egli è salito davvero « dei secoli sul monte »: non più semplice aspirazione, ma realtà e possesso. E non ha smarrito la propria personalità, ch'era appunto in quella simpatia, alimentata dall'ammirazione per l'eroico, pel forte, per l'umano; ma anzi l'ha affermata nettamente. Ciò ha avuto luogo nell'ultimo periodo della sua poesia, quello delle *Odi barbare*, delle *Rime nuove*, delle *Rime e ritmi*. Di rado si è qui ricordato di aver degli impegni d'idee: ed allorchè se n'è ricordato, è stato in mal punto. Ad esempio, in una delle sue ultime poesie, nella deliziosa elegia per la morte d'Elisabetta d'Austria, come, dopo il magnifico invocare le bionde Valchirie perchè trasportino a riva più cortese, sotto il cielo ellenico, la donna dei Wittelsbach, s'inseriscono freddamente i distici terzo e quarto, nei quali il poeta si sovviene di dover pagare una cambiale politica tratta a favore dei martiri di Mantova e Arad contro « l'imperatore degli impiccati »! (1). — Se non che, questi, ripetiamo, sono ormai casi rari.

Con le *Odi barbare* il Carducci compiè anche un'innovazione metrica. E tutti sanno le polemiche e discussioni sollevate intorno alla nuova metrica. Chi la rigettò e mise in canzonatura: chi volle considerarla come uno scherzo, o gioco di forza, un capriccio del Carducci: chi la giudicò un tentativo rischioso, superato felicemente dall'ingegno del poeta: chi infine la celebrò come un acquisto e un arricchimento tecnico della poesia italiana, che trovava modo di mettersi per altra via da quella tenuta in passato. Lode questa nascente dal falso concetto, che gli artisti fanno delle conquiste tecniche, quasi sieno degli Edison! Meglio di tutti definì la natura di

---

(1) Giudichi il lettore:

> Bionde Valchirie, a voi diletta sferzar de' cavalli,
> sovra i nembi natando, l'erte criniere al cielo.
> Via dal lutto uniforme, dal piangere lento dei cherci
> rapite or voi, volanti, di Wittelsbach la donna.
> *Ahi quanto fato grava su l'alta tua casa crollante,*
> *su la tua bianca testa quanto dolore, Absburgo!*
> *Pace, o veglianti ne la caligin di Mantova e Arad*
> *ombre, ed o scarmigliati fantasimi di donne!*
> Via, Valchirie, con voi la bionda qual voi di cavalli
> agitatrice a riva più cortese...

ciò che si diceva la sua innovazione metrica il Carducci stesso, scrivendo, con molta semplicità, delle *Odi barbare:* « Così le composi, perchè avendo ad esprimere pensieri e sentimenti che mi parevano diversi da quelli che Dante, il Petrarca, il Poliziano, il Tasso, il Metastasio, il Parini, il Foscolo e il Leopardi (ricordo in ispecie i lirici) originalmente e splendidamente concepirono ed espressero, anche credei che questi pensieri e sentimenti io poteva esprimerli con una forma metrica meno discordante dalla forma organica con la quale mi si andavano determinando nella mente ». E rime e metri classici si sono alternati d'allora nelle opere posteriori del Carducci e di altri scrittori. In verità, chi guardi alla storia letteraria non già coi pregiudizii derivanti dai manuali di metrica, onde i metri vengono staccati dalla vita del pensiero, ma seguendo le varie fasi di questa vita, non vedrà nella riforma del Carducci quella singolare rivoluzione e novità che ad altri parve. O non suonavano barbare le terzine dantesche ai poeti dell'epoca dell'Arcadia e di Metastasio? E un critico del settecento non consigliava Parini a ridurre in rima i versi sciolti del *Giorno?* E che impressione avrebbero prodotto i versi dei canti di Giacomo Leopardi alla fantasia, o diciamo pure, all'orecchio, di quei molli verseggiatori che mettevano in canzonette l'erotismo e la filosofia del secolo dei lumi? Nuovi atteggiamenti di pensiero portan seco di necessità nuovi metri, o (ch'è in fondo lo stesso) nuovo modo di trattare gli antichi.

A mostrare la larghezza e varietà dell'ispirazione storica del Carducci nella maturità della sua arte, si potrebbero ordinare per epoche ed avvenimenti le sue poesie. Ed un primo gruppo darebbe la rievocazione della vita antica, come le *Primavere elleniche,* preludio alle prime odi barbare; le *Fonti del Clitumno,* dove sullo sfondo del paesaggio umbro moderno si risvegliano le memorie degli umbri, degli etruschi, dei romani, la difesa degli indigeni contro Annibal diro, l'antica religione italica, per contrapporvi la follia mistica del medioevo e le processioni dei disciplinati; la *Chiesa gotica,* altro lato della stessa ispirazione, in cui le ombre del tempio e la tristizia del rito fanno risorgere per contrasto l'immagine vagheggiata della sua donna, che gli si trasforma in una vergine ellenica celebrante il culto di Apolline; la *Fantasia,* in cui al suon della voce di lei gli si svolgono innanzi vaghi, ondeggianti i lineamenti del mondo ellenico; l'*Ideale;* la già citata elegia *alle Valchirie,* dove appaiono conciliate la mitologia germanica e la greca. Altra volta, come nell'*Aurora,* risale dall'estasi della vita antica a quella primitiva dei padri Arii: o, come nell'ode presso la tomba di Shelley, egli si sente

tratto verso tutte le figure tragiche e miti, crudeli ed amorose, piangenti e sorridenti, che la fantasia di tutti i popoli ha purificato nell'arte; verso i personaggi dell'umano dramma che popolano l'isola delle belle, degli eroi, dei poeti. Nell'ode *Alessandria* è la civiltà ellenica che con Alessandro pervade l'Egitto, fondando la città, « balda figlia del greco eroe ». Alla grandezza di Roma son consacrate altre poesie. In quella: *Roma*, il poeta nella moderna città cerca e vive con la storica, con l'antica; e volgendo lo sguardo ai colli e alla campagna, testimoni perenni, e dal Gianicolo contemplando l'immagine dell'urbe, « nave immensa lanciata vèr l'impero del mondo », e percorrendo sul tramonto la via Flaminia, sospira:

> L'ora suprema calando con tacita ala mi sfiori
> la fronte, e ignoto io passi ne la serena pace:
> Passi ai concilii de l'ombre, rivegga li spiriti magni
> de i padri conversanti lungh'esso il fiume sacro.

Nelle *Terme di Caracalla* è il paesaggio romano con le sue memori rovine, vigilato dalla Febbre, che terrà lontani da esso gli uomini novelli « e lor piccole cose ». *Nell'anniversario della fondazione di Roma,* il pensiero va al nuovo popolo d'Italia, alla sua missione storica, agli archi del Foro che aspettano « il tuo trionfo, popol d'Italia, Su l'età nera, su l'età barbara... ». *Alla statua della Vittoria di Brescia:* è la statua che scrive il nome di un antico capitano vittorioso, arconte o console, e stette sepolta nel tempo della barbarie e sentì sul suo greco capo passare i cavalli d'Alemagna, e torna al sole ora, in quella Brescia, la forte, la ferrea « leonessa d'Italia, Beverata nel sangue nemico ».

Altre forme — ed altri metri — richiede il medioevo. Ed il poeta nella *Leggenda di Teodorico*, ispiratagli dai *Nibelunghi* e da alcuni bassirilievi della chiesa di S. Zeno in Verona, fa udir la voce del medioevo cattolico, della chiesa romana, che dipinge paurosamente la fine del re suo persecutore, portato via all'inferno, dietro l'allettamento di una cerva dalle corna d'oro, da un nero cavallo misterioso, « nero come un corbo vecchio ». E, trasvolando pei secoli, sui monti della Carnia *(Il comune rustico)* scorge accampata « del comun la rustica virtù », in un giorno di festa, dopo la messa, quando il console ripartisce tra gli uomini la foresta e dà loro le armi per difendersi dall'unno e dallo slavo, e le donne invocano la Vergine. Qualcosa tra una semplice cronaca e un canto solenne è il frammento della *Canzone di Legnano.* Il Barbarossa è giunto a Como: il console raduna il popolo di Milano a parlamento, nella città non ancora del tutto risorta dalle recenti rovine. « Signori Milanesi....

La primavera in fior mena tedeschi Pur come d'uso.... ». Il popolo grida alla guerra. Ed uno degli astanti, Alberto di Giussano, lentamente, a stilla a stilla, ricorda tutta l'onta e l'obbrobrio del passato: la resa, le umiliazioni, le vane suppliche all'imperatore e alla bionda imperatrice, il bando che ordinò l'uscita dalla città, la distruzione delle torri e delle case; e scoppia in singhiozzi. E nel parlamento trascorre come un fremito di belve: e le donne, dalle porte, dai veroni, gridano ai loro uomini: — Uccidete il Barbarossa! — La riverenza del gran nome dell'Impero e di Roma pur nei ribelli borghesi di Lombardia è il motivo della poesia: *Sui campi di Marengo:* il Barbarossa, respinto dalle mura di Alessandria, è accerchiato dalle schiere della Lega: fuochi e canti di gioia per la prossima e sicura vittoria nel campo lombardo: smarrimento e certezza di rovina nel campo imperiale: con vario accento fremono e si rassegnano alla loro sorte il sire di Hohenzollern, il vescovo di Spira, il conte palatino Duitpoldo, l'arcivescovo di Magonza, il conte del Tirolo. Solo l'imperatore sta calmo e silenzioso nella notte stellata; e allo spuntar dell'alba ordina all'esercito la marcia, spiegata l'insegna imperiale, intimando l'araldo il passar dell'Imperatore Romano, erede del divo Giulio, successore di Traiano:

> Deh come allegri e rapidi si sparsero gli squilli
> De le trombe teutoniche fra il Tanaro ed il Po,
> Quando in cospetto a l'aquila gli animi ed i vessilli
> D'Italia s'inchinarono e Cesare passò!

La guerricciuola tra due comuni, Pisa e Lucca, è riprodotta al vivo nella *Faida di comune,* personaggi, costumi, beffe, crudeltà, intonazione del parlare, grandezza e rozzezza. La chiusa è data, rompendosi il metro, da pochi versi tolti di peso da un rimatore del tempo. Nel *Jaufré Rudel* è il rifacimento di una nota leggenda della primavera trovadorica. Nel *Liuto e la lira,* con leggiadra personificazione, parlano le varie forme dell'antica poesia, la Canzone, la Serventese, la Pastorella. Nei sonetti su *Nicolò Pisano* è il primo guizzo dell'arte nuova, allorchè, nella contemplazione dell'antico sarcofago, Nicolò ritrova e vede, e « in umiltà divina Da la gloria di Fedra esce Maria ».

Antichità e medioevo s'intrecciano nei ricordi di città e luoghi d'Italia, della « fosca turrita Bologna », di Sirmione, del Castelvecchio di Verona, di Trieste e della Dalmazia, della chiesa di Polenta, e in tanti altri. Al secolo decimosesto, secolo della somma civiltà e insieme della decadenza italiana, ci riporta la *Ninna nanna di Carlo V:* nella quale è tutto il tedio e la tristezza del nuovo

impero absburghese-spagnuolo, assolutista, accentratore, coi tratti originarii della follia. Ed il fato d'Absburgo ritorna nell'ode *Miramar*, con la tragica fine di Massimiliano, in quel Messico che vide l'avidità e la crudeltà degli spagnuoli cattolici. Un'altra pagina di quella tristezza gettata sul mondo e sull'Italia, onde fu soffocata la libera vita del rinascimento, è l'ode a Tasso ed a Ferrara. Ferrara fu, nel rinascimento, la città della cavalleria, dell'epopea romanzesca:

> Ferrara, su le strade che Ercole primo lanciava
> ad incontrar le Muse pellegrine arrivanti,
> e allinearon elle gli emuli viali d'ottave
> storlando la tomba di Merlino profeta...

Ancora par che nella deserta città risuoni quella poesia. Ed a lei viene Torquato, spirito della rinascenza sperso in un mondo ostile al suo sentimento: accolto dal secondo Alfonso, da Leonora « matura vergine senz'amore », non da coloro ch'erano idealmente i suoi affini, da una Parisina Malatesta e da un Leonello d'Este. Su quel poeta caldo e sensuale si getta la lupa del Vaticano:

> D'Armida e di Rinaldo cantava: cantava Clorinda
> Con l'elmo a l'auree trecce, ed Erminia soave.
> Salgono su per l'aria dal canto le imagini: bionde
> Maliarde sorprese dal lusingato amore;
> Vergini sospirose, che timide i cerulì sguardi
> Giran chinando il viso pallido di desio.
> Tutte fuggir le belle davanti a la lupa...

E, lasciando le minori ispirazioni, eccoci innanzi alla Rivoluzione francese, che rinnova l'Europa e l'Italia: storica catastrofe che già aveva dato al Carducci splendidi colori nel periodo dei giambi ed epodi. E dà ora i dodici sonetti della *Ça ira*, quasi un poemetto: la Francia nel 1792. È la rivoluzione che s'apparecchia in tutto il paese di Francia (I); sono i capitani delle armate repubblicane, che sorgono dal suolo plebeo, Kleber, Hoche, Desaix, Murat, Marceau (II); le macchinazioni della Corte e l'appressarsi di Brunswick (III); la resa di Longwy (IV); la viltà di Verdun e la morte di Beaurepaire (V); il popolo di Parigi nell'esaltazione patriottica coi Danton e i Marat (VI); la visione del fiume di sangue che si dovrà versare (VII); l'uccisione della Lamballe (VIII); la plebe alla torre del Tempio (IX); la resistenza alla frontiera con Dumouriez (X); la cannonata di Valmy (XI); la ritirata degli alleati ed emigrati (XII). Il movimento, l'esaltazione, il fanatismo, la tenerezza, la ferocia, l'eroismo, i contrasti di sentimenti e di passioni di quel momento rivoluzionario, tutto è potentemente reso in questi sonetti. La solennità:

L'un dopo l'altro i messi di sventura
Piovon come dal ciel. Longwy cadea.
E i fuggitivi da la resa oscura
S'affollan polverosi a l'Assemblea.

— Eravamo dispersi in su le mura:
A pena ogni due pezzi un uom s'avea:
Lavergne disparì ne la paura:
L'armi fallian. Che più far si potea? —

— Morir — risponde l'Assemblea seduta.
Goccian per que' riarsi volti strane
Lacrime: e parton con la fronte bassa.

Lo scherno amaro e l'imprecazione:

Udite, udite, o cittadini. Ieri
Verdun a l'inimico aprì le porte:
Le ignobili sue donne a i re stranieri
Dan fiori e fanno ad Artois la corte,

E propinando i vin bianchi e leggeri
Ballano con gli ulani e con le scorte.
Verdun, vile città di confettieri,
Dopo l'onta su te caschi la morte!

La ferocia: il primo slancio del toro infuriato, lo strazio del corpo della Lamballe, col macabro lavoro di pettinatura che un parrucchiere esegue sul capo mozzo:

Su, co' begli occhi del color del mare,
Su, ricciutella, al Tempio! A la regina
Il buon dì de la morte andiamo a dare.

Più e più volte ritornano nei versi del Carducci le gesta di Bonaparte: nella *Bicocca di S. Giacomo,* egli è colto nella sua prima campagna d'Italia, generale repubblicano. La tragedia della sua stirpe è nell'ode *Per la morte di Eugenio Napoleone.*

La *Bicocca* è come il passaggio dalla storia della rivoluzione francese a quella del risorgimento italiano: qui è la nobile e degna resistenza del vecchio Piemonte alla giovane rivoluzione, dal cui spirito doveva poi essere presto pervaso e ravvivato sino a diventar così il fattore della rivoluzione italiana. Nel *Piemonte,* dalla descrizione del paese alpino e dalla storia delle sue forti città, si passa al carme novo d'Alfieri, che suscita la nuova Italia, e trascina seco ancora riluttante, « italo Amleto », l'ultimo re della reazione e il primo della rivoluzione, Carlo Alberto. La storia si è fatta ormai contemporanea del poeta, dai cui ricordi giovanili zampilla in quest'ode una vena lirica, che mette qualcosa di tenero e di sentimentale nell'austerità della grande evocazione.

La rivoluzione del 48 rumoreggia nel *Cadore*, e il martirio politico nella figura di Pietro Calvi. Le guerre della libertà nelle due odi a Garibaldi, che ha trovato nel Carducci il suo primo poeta; o che lo rappresenti nel salpare dal tranquillo scoglio di Quarto, di notte, coi suoi mille, che venivano cheti « a cinque, a dieci, poi dileguavano, drappelli oscuri ne l'ombra »:

> Come pirati che a preda gissero,
> Ed a te occulti givano, Italia,
> Per te mendicando la morte
> Al cielo, al pelago, ai fratelli...;

o allorchè ritorna dalla sconfitta di Mentana, cavalcando « a la lugubre schiera davanti, ravvolto e tacito », tra « i sospiri dei petti eroici ne la notte... ».

V.

La stessa atmosfera eroica e storica avvolge quasi tutte le altre composizioni del Carducci, che parrebbero muovere da diversi sentimenti. Il Carducci, sebbene abbia parecchie poesie d'amore, non è un poeta erotico. « Ed obliai le vergini danzanti al sol di maggio, E i lampi dei bianchi omeri sotto le chiome d'or »: confessione sincera, come tante altre sue. Le sue Lidie e Line e Lalagi danno appena la spinta alla sua fantasia, che subito si avvia pei campi del passato. Altre volte, la sua lirica erotica è un rifacimento di vecchie forme, uno squisito dilettantismo estetico, come in certe ballate e vignette, affatto estranee alla vita moderna; o è scherzo letterario, come nelle argute *Ragioni metriche*, ovvero ripiglia motivi classici, come nel *Ruit hora* e nel *Monte Mario*. Assai personali sono le poesie che contengono ricordi di infanzia e di adolescenza, e descrizioni del paese della maremma toscana, quali *Gli alberetti*, le *Rimembranze di scuola*, l'*Idillio maremmano*, il *Sogno di primavera*: e poi i sonetti e le altre piccole poesie per la morte del figlio, l'ode per le nozze della figliuola. Ed un'altra serie contiene rapide e semplici impressioni, potentemente rese, tra cui l'*Ode pel Chiarone, Alla stazione in un mattino d'inverno, Una sera di S. Pietro, Canto di marzo, Nostalgia, Dipartita, Davanti una cattedrale*, e varii sonetti, tra i quali *il Bove*, che tutti sanno a mente.

Tutte queste poesie della maturità del Carducci sono elaboratissime nella forma: vi si sente sempre una coscienza artistica, che non si adagia nel press'a poco, e cura scrupolosamente l'insieme e le singole parti. Ma enumerare i caratteri della forma del Carducci

ci parrebbe pedanteria. Robusto, scultorio, concentrato, rapido, pieno di succo e sapore classico e pur moderno e parlante, ricco e vario nel linguaggio; queste ed altre qualificazioni simili valgono tutt'al più a richiamare alla memoria la fisonomia dell'arte del Carducci per chi la conosca, non a definirla, perchè non è possibile staccare la forma dalla materia, e ridurre la prima ad una sfilata di aggettivi. Studiando in séguito particolarmente le sue principali composizioni, ci sarà possibile addentrarci nelle finezze artistiche di ciascuna.

Certo (e sarebbe superfluo il dirlo) non sempre egli è alla stessa altezza. Qualche volta, in momenti di stanchezza, imita sè medesimo, ed ha alcunchè di meccanico. Così, per indicarne una, nell'ode a *Miramar* o in quella a *Ferrara*, che hanno pezzi stupendi, si può notare come un'artifiziosa filosofia della storia, che serve a tener fermi i varii pezzi. Anche queste deficienze, per altro rare, spettano ad uno studio particolare: alcune osservazioni, intanto, si possono già trovare negli articoli critici che uomini di gusto come il Nencioni e il Panzacchi hanno consacrato alle sue varie raccolte, via via che si son pubblicate. Ma nessuno ormai ripete più l'accusa volgare che gli fu fatta dapprima, dell'oscurità: perchè il Carducci non è già oscuro nel senso che sia involuto o imperfetto, a guizzi e lampi, o che faticosamente allegorizzi; ma nel senso ben diverso che presuppone nel lettore coltura, anzi molta coltura, storica e letteraria. Vi sono nelle sue poesie allusioni, spesso semplici movimenti di sintassi e di frasi e parole, dai quali deriva una viva letizia estetica, ma solo in coloro cui, come nel poeta, essi risvegliano echi sopiti della poesia classica ed italiana. E di rado gli si muove ancora l'altra accusa, priva di senso, che la sua arte non sia popolare: accusa che, in ciò che può avere di plausibile, si riduce alla precedente, ossia mette in rilievo che si tratti di poesia non accessibile a tutti. E c'è poi la poesia accessibile a tutti? Ad ogni modo, quella del Carducci, presa nell'insieme, non è roba da raffinati, da piccole *coteries*, non si aggira in una cerchia limitata di complicazioni sentimentali. Risuona nell'anima nazionale e in tutti gli spiriti colti: ognuno di noi può ricordare come da giovane aspettasse e accogliesse ogni nuova ode del Carducci: come gli scotesse ed inebriasse il petto, e come il Carducci gli apparisse il fratello, il continuatore di quei grandi poeti italiani, che la scuola ci trasmetteva.

È suo merito — si dice — di aver restaurato il culto della forma, che attraverso l'ultimo romanticismo si era indebolito e smarrito in Italia, quel culto della forma che risponde a un intimo bisogno italiano. Uno scrittore inglese ha osservato giustamente che,

come ciò che non è *chiaro* non è francese, così ciò che non è formalmente *finito*, non è italiano. Ma, se il Carducci è stato maestro alla nuova generazione, non bisogna dimenticare che tale è stato, perchè poeta: non ha dato delle forme vuote, quasi pignatte da riempire, ma ha dato davvero una nuova poesia. E quale questa sia abbiamo veduto sinora. È altamente notevole che l'Italia, nel risorgere a nazione, nell'imprendere e condurre innanzi una larga esplorazione storica della sua vita civile e letteraria ed artistica, nel rientrare nel circolo della storia universale, abbia prodotto un poeta che della sua storia, impregnata della sua nuova vita, si sia fatto voce possente. Se, per usare le partizioni tradizionali, l'Italia non ha avuto epos, la poesia del Carducci, nata al chiudersi della vecchia vita italiana e al cominciare della nuova, può dirsi un vero epos riflesso della storia d'Italia nella storia del mondo.

Tale a me sembra la situazione della poesia del Carducci nella nostra letteratura; e perciò essa non è una superfluità, un ghiribizzo, un'esercitazione dotta ed ingegnosa: è qualcosa di vivo, e ch'è giunto a suo tempo, e che resterà documento di un aspetto della nostra anima.

BENEDETTO CROCE.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

B. Varisco. — *Scienza e opinioni.* — Roma, Soc. ed. D. Alighieri, MCMI, (pp. XVIII-650, 8°).

1. Il problema discusso in questo libro è quello dell'*esistenza* del soprannaturale: « il più vasto, dice l'A., il più complicato e il più appassionato di tutti i problemi ». Il principio della discussione è fondato in una distinzione, su cui l'A. torna ad insistere ad ogni piè sospinto; la distinzione « tra ciò che *è vero*, e ciò che *consta* » (p. 5); una distinzione che illustra con gran copia di esempii, che difende con calorosa eloquenza, e dichiara sempre evidente, netta, ovvia che la dovrebbe vedere chiunque; e che rimane tuttavia — bisogna pur dirlo — il concetto più oscuro fra quanti ne sono dimostrati o accennati nel libro.

Ecco un esempio: « Un cattolico non dubita di nessun articolo di fede; ma, per alcuni, riconosce che la sua notizia e la sua certezza hanno a fondamento la rivelazione sola, che la loro verità umanamente non è dimostrabile, non consta. Valgan d'esempio i dogmi della risurrezione della carne, dell'immacolata concezione, dell'infallibilità del papa. Perchè derogherebbe alla sua fede, riconoscendo, per esempio, che il semplice discorso razionale non conclude l'esistenza di Dio, o conclude la sua non esistenza? » (ivi). Certo, la distinzione è già fatta, quando s'è distinto fede e discorso razionale; perchè, se si distinguono, il contenuto dell'una non può coincidere col contenuto dell'altro; e quello che apparisce ed è sostanzialmente lo stesso contenuto, se è contenuto della fede, è un contenuto, se del discorso naturale, è un altro contenuto: la forma diversa trasforma il contenuto in sè identico. Ma, fatta la distinzione, bisogna riconoscere che essa non può aver luogo in una medesima coscienza; perchè una coscienza è con un dato contenuto; e solo all'ingrosso si può dire che fede e scienza si trovino in pace o in guerra in una e medesima coscienza. Può darsi in fatto che un cattolico filosofando concluda, poniamo pure, contro l'esistenza di Dio, e rifiuti poi per la forza della fede che gli si ribella nell'anima, i risultati del suo filosofare; ma qui c'è un prima e un poi, ci sono due momenti diversi, e veramente due coscienze e due persone; una delle quali vien filosofando trasportata dall'impeto della ragione, l'altra chiude gli occhi e gli orecchi alla voce di questa, e si raccoglie trepidante e stanca nella rocca della sua fede. Come si possono confondere in una queste due coscienze? E se non si hanno a con-

fondere, è lecito domandare · mettendosi a filosofare, scrivendo un libro di filosofia, quale di coteste coscienze dev'esser la nostra? Alla quale domanda la risposta è così sicura, che non è lecito nemmeno di enunciarla. L'errore deriva da ciò, che, parlandosi di verità e di ragione, di oggetto e di soggetto, e simili, non si bada che nella scienza non si può parlare della *mia* o della *tua*, in generale della *nostra* ragione o del *nostro* soggetto; ma si deve assolutamente intendere la ragione *in sè*, il soggetto *in sè*. — Ma cotesta non è la ragione reale! — Questo è lo sproposito vero, in cui incorrono oggi moltissimi filosofanti, e senza evitare il quale è vana impresa e inutile anzi dannosissimo perditempo stare a filosofare. Nella scienza non si può discorrere, piaccia o non piaccia, se non di concetti; e uno dei caratteri essenziali del concetto è quello che Aristotile (1) diceva, più di duemila anni fa, καθ' αὑτό; appunto, *in sè*. Che Tizio cattolico e filosofo creda di essere insieme *hic et nunc* e cattolico e filosofo, passi: ma il credere erroneo di Tizio non può valere contro la sentenza della filosofia dello spirito che distingue nettamente la fede dalla scienza, e questa ripone in un grado superiore a quella; ossia la vita di questa subordina alla morte di quella. Nè il fatto che v'è un'opera filosofica, come questa di cui discorriamo, la quale pone di fronte nello spirito la fede alla ragione, posso ammettere che dimostri l'insussistenza della sullodata sentenza. Perchè se prendo il caso più sfavorevole, che è quello della scolastica, che non è giammai ben morta, per la quale la filosofia è un'*ancilla theologiae*, come tutte le altre figlie dell'umano cervello; anche in questo caso trovo che la vera sovrana è la filosofia, la quale è quella che assegna le ragioni legittime di quella servitù. Infatti la ragione non si sottomette *di fatto* alla fede, se non perchè si persuade che deve sottomettersi; e in questa persuasione, essa giudica la fede, e si pone perciò al di sopra di essa: e la sottomissione non dura, se non dura la persuasione, e con questa quel giudizio e quella superiorità. Perfino il *credo quia absurdum* non è uno slancio di fede, anzi un sottilissimo ragionamento. — Ma è poi serio pensare a dimostrare la superiorità della ragione contro un libro di filosofia sulla questione del soprannaturale, quando l'A. dichiara candidamente nelle prime pagine d'essere « profondamente persuaso, che il sentimento del soprannaturale abbia un valore oggettivo? » (p. 8). Se la ragione non fosse qualche cosa di più e di meglio della fede o del sentimento che voglia dirsi, l'A. si sarebbe tenuto pago del suo sentimento, e non si sarebbe affaticato a filosofare.

E in verità talvolta non parrebbe che l'A. disconosca la superiorità della ragione. « Posto, — egli dice dopo l'esempio di quel povero catto-

(1) A proposito di Aristotile, che mise al mondo tanti pedanti, ci sia lecita una pedanteria. Contro l'uso dotto ormai divenuto generale nelle scritture italiane, s'è scritto qui e in questa rivista si continuerà a scrivere *Aristotile* e non *Aristotele*; perchè questa seconda forma, voluta modernamente a ritroso dell'uso secolare della nostra lingua, ci pare appunto una gretta pedanteria.

lico, – posto che la ragione conducesse a escludere il soprannaturale, ciò potrebbe dipendere dall'insufficienza dei dati su cui essa lavora, e dei mezzi che mette in opera ». E queste parole, se non erro, farebbero credere che non per ragioni di fede, ma per motivi razionali si può talvolta mettere in quarantena le conclusioni della ragione. Ma, anche qui, che diavolo di ragione sia questa di cui ci parla l'A. si stenta molto a capirlo; anzi, per dire la verità, io non lo capisco affatto. Egli dice prima: *se la ragione conducesse*; ma poi soggiunge: *ciò potrebbe dipendere dall'insufficienza dei dati e dei mezzi*; e ciò soggiunge certo in nome della ragione. Sicchè, conduce o non conduce? Io direi che non conduce se finisce nel sospetto che i dati e i mezzi di cui dispone siano insufficienti; perchè con questo sospetto si resta a mezza via. E, se non conduce, l'ipotesi (*se... conducesse* etc.) non regge.

L'A. forse dirà che conduce e non conduce; che l'affermazione del condurre o meno è un'opinione, poichè non può tradursi in un sapere certo. E allora risorge la domanda sott'altra forma: è un'opinione per chi? Per la ragione che conduce o per quella che non conduce? Per la prima certo no; e per essa non può valere quindi il sospetto di quella insufficienza; è un'opinione per la seconda; ma per questa, come sopra, l'ipotesi non regge, perchè questa non conduce ad escludere il soprannaturale.

Ma qui la questione è più grave: se quando la ragione conclude, non s'hanno da accettare le sue conclusioni per sospetti, che s'abbia fondato o no non importa, della insufficienza dei dati e dei mezzi di cui quella dispone, la vera conclusione è che la filosofia è una vana ciancia; o meglio, che non c'è filosofia; perchè la filosofia è costituita, mi pare, di conclusioni razionali. Ma se la filosofia è una ciancia, se non c'è nessuna filosofia, perchè si scrivono libri di filosofia?

E che? ci replica l'A. « Rinunziare a risolvere codesto problema del soprannaturale secondo l'assoluta verità non deve significare che si rinunzi a discuterlo, a pensarci. Rinunziare di fatto a pensarci è impossibile per un uomo di mente sana, che abbia una volontà » (1). Tutt'altro, credo io! Un uomo che discute, e pensa a un problema alla cui soluzione secondo l'assoluta verità ha già rinunziato, non è nè di mente sana, nè di saldo volere. Che mente sana è quella che rinunzia ai problemi insolubili, o che le sembrino tali, e saldo volere è quello che si determina a seconda della mente e persevera nelle sue determinazioni a malgrado le tentazioni del sentimento e le aspettative di ciò che apparisce misterioso.

Ma insomma « la distinzione tra ciò che è o può essere vero, e ciò che consta, ha un valore che di fatto s'impone a quegli stessi, che la negano in teoria, dappertutto dove ci sian dispareri, tanto più in materia di fede ». La fede non è soltanto « una ferma credenza nella verità di certe proposizioni metafisiche o storiche... Ciò che propriamente la costituisce, è il sentimento d'una particolare unione con Dio, il vivere [illegible]

(1) Pag. 5.

sotto l'impressione della parola divina ch'egli sente risuonare dentro di sè. La notizia, che per fede si ha d'un ordine soprannaturale, non è in ultimo giustificata se non dal sentimento vivo e potente per mezzo del quale il detto ordine diviene un elemento della nostra vita intima ». Quindi la famosa distinzione, la quale allora soltanto potrebbe svanire, quando « il sentimento fosse traducibile con esattezza in termini di conoscenza teoretica », laddove « i motivi per i quali io credo al soprannaturale, a me non è riuscito di tradurli in argomenti discutibili e adducibili ».

E su questo punto del sentimento torna spesso l'A. molto volentieri; ma a me sembra s'avvolga in un equivoco, che per quanto comune non è per ciò meno da fuggirsi. Che cosa è il sentimento, in quanto si distingue dalla conoscenza teoretica? Non è altro che la pura emozionalità; e l'A. pare che ne convenga. Ora come può concepirsi che la pura e semplice emozionalità possa, come tale, costituire un argomento di fede? Certo, si adopera comunemente la frase *ragioni di sentimento*, e simili, per indicare un fondamento di credenza, che non è razionale; ma nel linguaggio ordinario non si va tanto pel sottile; poichè, si sa, il linguaggio è un prodotto della fantasia, non della riflessione. Ma sta per le più elementari conoscenze di psicologia, che l'emozione può essere effetto, non causa d'uno stato teoretico. Può una data emozione tenerci avvinti più strettamente a un certo stato teoretico; ma perchè ciò sia, occorre che questo stato teoretico sia tale da determinare siffattamente la nostra emozionalità. Sicchè, in ultima analisi, è sempre uno stato teoretico dello spirito che determina la nostra coscienza (1). Non soltanto *nelle relazioni tra uomo e uomo*, come vuole l'A. (p. 8), avviene che abbiano corso le sole monete di conio razionale, ma anche nelle relazioni dell'uomo con sè medesimo. E forse, del resto, che l'uomo può avere con l'uomo relazioni diverse che con se stesso? Se egli ha relazioni con altri, le ha perchè in altri ritrova se stesso.

E qui è opportuna un'altra osservazione che non ci pare inutile contro certi pregiudizi filosofici correnti. Spesso l'A. par mosso ad insistere sulla distinzione del vero e ciò che consta da un interesse puramente eristico; perchè nota a più riprese che la distinzione gioverebbe alla discussione, alla disputa, portandovi la sincerità, e tante altre belle cose. Ora, per quanto sia da desiderarsi e da promuoversi l'umana concordia, non c'è ragione per cui il filosofo debba preoccuparsi del prolungarsi delle umane

---

(1) « Vi son degli uomini, in cui la forza dell'intimo sentimento è tanta e tale che le sue manifestazioni ne diventano quasi un'immediata rivelazione. Ma questi uomini son [illegible] di scienza. Uno e dei più grandi, è stato S. Paolo. Ora S. Paolo non ha dimostrato il cristianesimo, l'ha soltanto predicato » (pag. 9). — È una verità molto [illegible] anche questa; dato e non concesso che S. Paolo non *dimostrasse* in nessun modo il cristianesimo, bisogna però riconoscere che, predicandolo, non poteva predicare un sentimento, bensì necessariamente certe determinate nozioni, un dato contenuto teoretico in relazione a un certo sentimento. L'arte stessa — è [illegible] riconosciuto — è anch'essa teoria.

dispute, e delle difficoltà pressochè talora insormontabili che egli è per incontrare nel cercar di convincere della verità o di quella che gli par tale i suoi simili. L'interesse del filosofo non è l'accordo universale di tutte le menti in una filosofia — che sarebbe una bella utopia, ma utopia; bensì la ricerca diretta e senza secondi fini della verità. Egli affisa in questa l'occhio della mente, e di null'altro gli cale. *Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae!* L'oggetto suo permane, ed egli ha lo stesso interesse di scrutarlo. Una filosofia non è vera perchè è accettata da più individui che un'altra; ma è vera, se è tale, perchè è tale. Ma l'individuo si può ingannare, si può illudere, si può rompere il collo. E lasciate che se lo rompa; certo è, che quella stessa ragione che lo ha trascinato all'errore, è la gran correttrice di tutti gli errori e la sola attività dell'universo che sia in grado di costruire la verità. Un solo uomo può aver ragione contro tutto il genere umano; e disgraziato quel filosofo che aspettasse a persuadere il prossimo prima di persuadersi lui della verità che discopre! La verità non sarebbe per lui la verità!

Ora il nostro A. ondeggia senza un criterio preciso e fisso tra il concetto della verità che è tale in sè e il concetto della verità perchè s'accorda col pensiero della maggioranza. Perchè talvolta egli parla di ciò che consta, ossia di ciò che per lui sarebbe la verità scientifica, mediata, la verità vera insomma, come di ciò che è *sistemato razionalmente*, di ciò che è *dimostrabile* e così via; tal'altra riduce ciò che consta a ciò che si può persuadere agli altri. Ma venuto alle strette, quando si tratta di risolvere il problema: posto da parte ciò che può esser vero ma non si può dimostrare, quali sono le conoscenze che constano? — dichiara che solo nella *scienza* si trova « tutto, e libero da ogni dubbiezza, da ogni varietà d'interpretazione, quello che consta, ed è ammesso come tale da ognuno indistintamente » (p. 15); e s'affretta tosto ad avvertire, che per scienza non « s'intende senz'altro ciò che è affermato, anche risolutamente, da qualunque scienziato anche nel campo ristretto de' suoi studi speciali », perchè *ognuno è soggetto a sbagliare;* « il criterio in base al quale una proposizione si ritiene acquisita alla scienza, è la sua permanenza, la sua resistenza alla critica ». Quindi consta solo ciò che supera *la prova del tempo e della critica!* (1).

Ora io non vorrei dir male di un libro che è costato tante oneste fatiche all'A., che dimostra certamente una coltura e un acume non comuni e che è stato premiato dietro un autorevole giudizio dall'Accademia dei Lincei. Ma non posso tacere, che io provo un vivo senso di meraviglia increscioso nel leggere in un libro di filosofia così strane proposizioni; nel sentirmi ripetere con più o men chiaro latino che la verità, anch'essa, si decide a colpi di maggioranza. Oh santa aristocrazia dello spirito, come volgono tristi tempi per te, poichè è perduto generalmente il senso del giusto orgoglio e della sana fiducia del pensiero in se stesso!

---

(1) Cfr. tutto il § 8.

Ci si appella alla scienza; e non se ne vuol riconoscere il valore. Perchè, che scienza è quella la quale non si autorizza da sè, e deve aspettare..... Ma, d'altra parte, aspettare che? Il tempo, non come tempo, ma come riflessione scientifica; e la critica, non come controllo di questa riflessione, ma questa riflessione stessa. Se l'A. l'intendesse così, non direbbe scienza solo quella scienza che resiste alla prova del tempo e della critica, ma semplicemente la scienza. L'A. invece intende il tempo e la critica come il cospirare delle menti singole, il cui numero cresce col tempo e l'ingrossare delle dispute, nel riconoscimento di una proposizione scientifica: facendo quindi dipendere la consistenza e la solidità di questa dal numero degli aderenti; che è un cercare un criterio del vero fuori del vero, e fuori della scienza i fondamenti della sua probabilità: negare cioè l'autonomia e il valore della scienza.

Ma il più curioso è, che dopo di aver posto come criterio del constare la resistenza al tempo e alla critica, l'A. fermo nel non volere proporre se non ciò che consta, costruisce una filosofia naturale, una psicologia e una teoria della conoscenza; e, giunto al termine dell'opera, è costretto a riconoscere la *discutibilità* di alcune almeno se non di tutte le dottrine di cui s'è valso nella sua costruzione; e, lasciamo la discutibilità, contro la quale anche nel capitolo che intitola: « Conclusione », egli cerca di premunirsi tornando a difendere l'opera propria; ma, quel che è più, in questo capitolo e in tutti gli altri, egli riconosce che le dottrine esposte sono *sue* dottrine, almeno nella loro sistemazione generale: che talune sono architettate proprio da lui e, come si dice, del tutto originali. È un merito certamente codesto, che non tutti gli scrittori possono arrogarsi: ma è poi un merito pel Varisco, che non vuol saperne di ciò che può esser vero, risoluto di non tenersi se non a ciò che consta, ossia che non è un prodotto della ragione individuale (è sua l'unione di questo aggettivo con questo nome), ma ha trionfato del tempo e della critica, ed è riconosciuto da tutti per vero? Non bisogna, certo, pretendere l'impossibile: la ragione non può rinunziare a quello che le par vero, per tema di non trovar tutti consenzienti o per debito che si attribuisca di dover aspettare l'approvazione dei secoli; ma quel che bisogna è di non protestare, contro ciò che gli altri han sempre fatto obbedendo necessariamente alle esigenze naturali della ragione, che l'opera nostra seguirà nuovo stile, e che di quella che parrà verità alla *nostra* ragione, questa non s'impaccerà, solo contenta al sapere positivo, in cui tutti convengono. Non è peccato affidarsi alla ragione, dopo averla rinnegata, ma peccato è rinnegarla, e prima d'affidarcisi e dopo, con una tenacia veramente meravigliosa. Sono più di 600 pagine fitte dettate con questa vana e pur ferma e ferrea pretesa.

2. Ma basti del principio — del quale ci siam fermati a discutere con una certa ampiezza (e pur molti altri punti avremmo dovuto toccare, che non abbiamo potuto, non volendo fare un libro invece d'una recensione) per l'importanza fondamentale di esso nel pensiero dell'A., e veniamo alla dottrina. Di questa però non ci è dato di esaminare a parte a parte le

singole teorie, mancandoci a ciò lo spazio necessario; diremo bensì tanto che basti a intendere ed apprezzare nelle linee generali il pensiero dell'A., di quel pensiero, che per l'A. è *scienza*, in contrapposto ad ogni altro pensiero da considerarsi invece come un insieme di *opinioni*.

Il mondo è un assoluto meccanismo, « escludente il divino sotto qualunque forma; cioè senza causa esterna, senza ragione trascendente nè immanente, senza finalità » (p. 556). Il concetto non è nuovo; ma non è stato mai senza vivo contrasto. Come si giustifica? L'A. nella Filosofia naturale, cui consacra tutta la prima parte dell'opera sua, tratta della spazio e del tempo, del concetto dell'infinito, dei principii della meccanica, della forza, dell'energia, della formazione del sistema solare, d'un'idea sommaria dell'universo e delle leggi fondamentali della natura. Dalle teorie relative dovrebbe risultare che la natura è filosoficamente intelligibile col solo concetto del meccanismo. Il Varisco dice che risulta: a noi, sinceramente, non pare.

Come dobbiamo concepire la natura? Tra dati certi o dimostrabili e ipotesi che paiono irrefragabili l'A. descrive così il mondo naturale. Lo spazio e il tempo non sono due forme dello spirito, ma due caratteri della realtà. Lo spazio è a tre dimensioni (le supposizioni della geometria dello spazio a *n* hanno un valore astratto, puro, d'interesse esclusivamente analitico, ma sono destituite di ogni valore oggettivo); è omogeneo, ossia a curvatura costante, per modo che ammetta il movimento senza deformazione dei corpi rigidi; ed è euclideo, onde la retta è infinita. Il tempo è del pari omogeneo. Queste nozioni, quella astratta di moto, di velocità, di corpo e di forza, sono i dati da cui l'A. si rifà per costruire la meccanica. Cotesti concetti sono presupposti, non dedotti da lui; ma si può dire che si costruisca una filosofia naturale, senza nè anche discutere cotesti concetti? Perchè bisogna distinguer bene la scienza della meccanica dalla filosofia o interpretazione meccanica della natura. L'una è una costruzione matematica, di valore ipotetico, che assume dati e postulati, di cui non le corre obbligo di render ragione altrimenti che mostrandone la fecondità deduttiva. L'altra o è qualche cosa di diverso, o non ha ragion d'essere e tanto meno di essere affermata. Ora l'A., fermo sempre nel proposito di non mettere innanzi se non quel che consta, il sapere *positivo*, non pare che voglia fare nessuna distinzione tra scienza e filosofia della natura; e quindi sta in fatto, che in questa parte ci sarà tutta la scienza desiderabile, ma di filosofia nè anche l'odore.

La filosofia della natura, come ogni altra parte della filosofia, è una scienza di concetti, un'elaborazione di concetti, per dirla con l'Herbart. Se la ordinaria scienza naturale ci dà dei concetti, la filosofia incomincia quando questi concetti son dati, e si hanno da rendere logicamente pensabili; ossia da rappresentazioni, ch'essi sono sostanzialmente, s'hanno da trasformare in concetti. Tenersi a quelle prime rappresentazioni, che non costituiscono, in fondo, se non una descrizione più o meno continua e coerente del mondo naturale, è negare o ignorare che c'è un momento

superiore dello spirito scientifico, che è insieme negazione e giustificazione di quello a cui dette rappresentazioni s'appartengono, un momento produttore di una scienza che sta all'ordinaria scienza della natura come la filosofia estetica sta alla inconscia produzione artistica. Con ciò stesso è detto, che la vera filosofia naturale non è l'opposto della scienza, per ciò che questa è sperimentale e quella è a priori; l'una si fonda sul fatto debitamente sperimentato e l'altra muove arbitrariamente da entità puramente razionali non aventi alcuna attinenza con l'immediata realtà. Non è che siano mancati o che manchino tentativi in questo senso; ma non bisogna mai gettare il bagno con tutto il bambino. Certo, una filosofia della natura non è possibile senza ammettere un a priori; ma altro è dire che la natura, oggetto della filosofia, è a priori, altro è dire che è *a priori* la filosofia che ha per oggetto la natura. Vero è che se la natura è a priori, anche la filosofia è a priori: ma la filosofia fatta, non la filosofia *in fieri*, la quale senza cognizione sperimentale manca perfino dell'oggetto suo, e non ha perciò nè anche l'occasione di sorgere. Ond'è, al postutto, che le abborrite concezioni a priori possono essere state in ogni tempo fondate sopra un'insufficiente quantità di osservazioni di fatto, ma non proprio campate in aria, tra cielo e terra.»

Pensa l'A. che la natura sia a priori, ossia originariamente determinata? Non parrebbe dal fatto stesso che riduce la filosofia alla scienza della natura. Intanto egli ammette che la forma originaria della materia sia l'etere; composto di corpuscoli « non soggetti ad alcuna forza, bensì animati da certe velocità, e operanti gli uni sugli altri per mezzo delle loro collisioni »; ciascun corpuscolo « rigorosamente continuo, esteso ma non composto di parti effettivamente separate nè separabili, impenetrabile e indeformabile »; comportantesi come un corpo elastico per modo che « niuna collisione altera la somma delle forze vive e delle quantità di moto » (1). Gli elementi dell'etere possono essere sciolti, o variamente aggruppati: sciolti si dicono se « si muovono press'a poco in tutte le direzioni possibili, press'a poco in ugual numero in ciascuna direzione, a un di presso come le molecole in una massa gassosa »; e costituiscono l'*etere libero*. « Un certo numero di particelle (2) eteree si dicono aggruppate, quando, oltre ad avere certi moti relativi le une rispetto alle altre, hanno inoltre dei movimenti comuni, per conto dei quali il loro complesso si sposta come un corpo solo », o risentono insieme una pressione complessiva dalle particelle disgregate circostanti. Questi gruppi costituiscono gli *atomi della materia ponderabile*. « I gruppi più vasti, determinati da ciò che vi è di comune nell'azione dell'etere su due atomi qualunque, ossia dalla gravitazione, sono i *corpi celesti* » (3). Le specie chimiche non sarebbero in ul-

---

(1) Pag. 163.

(2) Questo è il termine ordinariamente adoperato dall'A. per designare i corpuscoli costitutivi dell'etere.

(3) Pagg. 185-7.

tima analisi permanenze assolute; non distinguendosi se non pel numero delle particelle aggruppate e per la forma dell'aggruppamento, derivanti l'uno e l'altra dalle condizioni fondamentali dell'etere libero; notando bensì che il più piccolo atomo (p. e. un atomo d'idrogeno) consterà d'un numero grandissimo di particelle, per lo meno d'alcuni milioni; numero sul quale la perdita o l'aggiunta di alcune centinaia o migliaia non produrrà tale variazione che possa l'atomo apparire mutato ai nostri mezzi di osservazione; superiori disgregazioni sarebbero possibili — e muterebbero l'atomo specificamente — se non ci fosse una costanza media nelle condizioni fondamentali dell'etere libero (§ 56). Non bisogna credere in un'assoluta costanza di coteste condizioni. La distribuzione dell'etere libero è modificata per il fatto stesso della materia ponderabile che vi si trova; senza dire di fenomeni indipendenti dalla materia ponderabile, che pure accadono nell'etere libero — come le onde luminose ed elettriche — e concorrono anch'essi a far variare le condizioni dell'etere. Ora, alcune variazioni possono non modificare essenzialmente quel movimento etereo, che determina le specie chimiche e la legge di gravitazione. « Ma è presumibile, che le più di quelle variazioni nell'etere non siano senza influenza sulle specie chimiche e sulla gravitazione » (1). Tale influenza tuttavia è trascurabile, perchè le variazioni sono di piccola entità, di molto breve durata e non s'estendono, in un dato senso, che per breve spazio. Ma non è presumibile che questa stessa costanza media durerà in perpetuo; perchè la massa eterea non è deformabile. Il movimento centrifugo (2) delle particelle poste alla superficie di essa produrrà necessariamente una progressiva dilatazione di questa fino al punto da non lasciar più sussistere materia ponderabile; e prima che ciò avvenga, s'intende che le sue condizioni « si saranno così profondamente mutate, da produrre così in questa materia, come nelle leggi delle azioni reciproche tra le sue varie parti, delle variazioni profonde e sempre crescenti ». — Dobbiamo dunque concludere, che nè le specie chimiche, nè le forze proprie della materia ponderabile — attrazione molecolare, affinità, gravitazione — sono permanenti; anzi, benchè per un certo tempo possano oscillare intorno a una media, così da parere assolutamente fisse, la media stessa va a poco a poco mutando, fino a diventare diversissima; di mano in mano che la massa si va accostando sempre più a quel grado di dispersione, che renda impossibili i fenomeni che ora vi s'osservano. Il qual grado di dispersione non sarà uno stato ultimo della massa. Questa s'andrà disperdendo senza fine (se è sola) in uno spazio sempre più grande; le minime distanze tra due particelle andranno continuamente crescendo all'infinito,

---

(1) Pag. 191.

(2) Forse questo termine non coglie il vero concetto dell'A., il quale parla del moto delle particelle poste alla superficie di una massa eterea « che in un dato istante possiedano delle velocità dirette verso l'esterno »; le quali « si moveranno in quella direzione, allontanandosi dalle più interne » (p. 192).

e gli urti reciproci facendosi sempre più rari. La materia e l'energia della massa rimarranno sempre costanti, non variando mai nè il numero delle particelle, ne la somma delle loro quantità di moto e delle loro forze vive; ma l'accadere, la produzione di fenomeni nuovi, s'andrà facendo sempre più raro, e sempre più semplice all'infinito » (1). E così il mondo si dissiperà. Quando? C'è tempo: passeranno milioni e milioni di anni; ma certo il fatto avverrà di qui a un numero finito di anni, che possiamo dire *n*; e si deve pur di necessità ammettere un numero finito *m* di anni da che la disgregazione della materia ponderabile è cominciata (*m* ed *n* numeri determinati in sè, ma per noi indeterminabili). Ma una massa eterea isolata è sempre in via di disgregarsi; epperò bisogna dire che l'esistenza del mondo dura solo da *m* anni.

Ma *m* anni or sono, come s'ha da pensare che incominciasse l'esistenza della massa eterea? Si può pensare un altro fatto naturale, a cui dovere l'origine della massa eterea? Non si deve qui inevitabilmente ricorrere alla spiegazione soprannaturale? Si dovrebbe, se non si potesse concepire unica la massa eterea a cui apparteniamo; ma si può supporre che non vi sia una sola massa, anzi un'infinità di masse disseminate nell'immensità dello spazio a distanze forse maggiori, rispetto alle loro dimensioni, che non sieno le distanze intersiderali, in confronto delle dimensioni delle stelle; ciascuna massa (indipendentemente dai moti relativi delle sue particelle) movendosi in linea retta con velocità costante. « La fine d'una massa non è più allora il suo disgregarsi, fino a rendere impossibile qualunque fatto, all'infuori del moto rettilineo uniforme di ciascuna particella. Infatti, il disgregarsi d'una massa trova allora necessariamente un limite nel disgregarsi di altre; gli elementi di una, nell'allontanarsi tra loro, vengono ad accostarsi a quelli di altre; dando luogo così a nuovi urti, a nuove composizioni di moti e alla formazione di nuove masse » (2). Tutto ciò nello spazio voto e per mera virtù dei movimenti attuali. « Si capisce che le condizioni fondamentali riusciranno in generale differentissime da una massa a un'altra, e anche molte volte diverse nelle diverse parti d'una massa medesima. Sempre però e dappertutto variabili. L'universo, oltrechè infinito per l'estensione e per il numero degli elementi, ha dunque un'intrinseca varietà infinita, infinitamente più complessa di quella che noi osserviamo nel nostro sistema siderale. Perch'esso non è soltanto, come il nostro sistema siderale apparisce, il teatro d'un accadere, multiforme bensì, pur condizionato a certe specie di materialità ponderabili e a certe leggi determinate nelle forze operanti tra queste; ma saranno in esso infinitamente varie e sempre mutabili, benchè in generale lentissimamente mutabili, e le specie ponderabili e le leggi; non essendovi di permanente che gli elementi eterei, e la somma così delle quantità di moto che delle forze vive » (3). Queste sono le vere, le sole leggi dell'accadere nel mondo materiale: la legge dell'assoluta permanenza di ogni particella

(1) Pagg. 192-3. (2) Pag. 196. (3) Pag. 196.

elementare o della materia, e la legge della permanenza dell'energia. Queste *leggi* però sono vere, come tutte le altre leggi naturali valide in date circostanze variabili di spazio e tempo, in quanto si considerano come *semplici espressioni di certi fatti*. « Ma se si crede vederci un elemento distinto e diverso dai fatti, che s'imponga ai fatti e li determini *ab extra*, sono meramente illusorie; e il concepire in questo modo, ipostatizzando quelle che sono semplicemente delle nostre espressioni, non è che un effetto della nostra ignoranza delle cause dei fatti, o delle cause delle cause, combinata con una tendenza residua a mitologizzare » (1). Bisogna guardarsi dal mettere in relazione la legge naturale con leggi estranee al campo della scienza e della filosofia naturale, per non essere trascinato a fare d'una legge fisica una specie di decreto divino. « Leggi nel senso che riceve questo termine, quand'è applicato a fatti sociali e morali; leggi che valgono per sè, quantunque non siano l'espressione d'una circostanza di fatto, nella realtà fisica *non ce ne sono* » (2): Sicchè non v'è altra scienza che la descrittiva. L'ideale della scienza è la geografia. Qual'è la geografia politica dell'Europa di cent'anni fa? Quanti sono gli abitanti di Roma? (3). Ecco l'ideale delle questioni scientifiche! Non v'è scienza assoluta, perchè la realtà corrispondente non è assoluta ma essenzialmente mutabile. La scienza, anzi la filosofia della natura è una *storia naturale*. È la constatazione di un fatto.

La natura, adunque, per l'A. non è a priori; perchè un fatto, come tale, — che è appunto il fatto dell'A. — non è a priori. In altri termini, non c'è una natura della natura; epperò è essenzialmente impossibile costruire un concetto e quindi una filosofia della natura. C'è un'interpretazione meccanica della natura, dice l'A. Ma è cotesta sul serio una interpretazione? Interpretazione vale spiegazione; e spiegazione meccanica non si dà senza assegnare una causa. Ora l'A. gira e rigira, e arriva finalmente a questo principio di tutte le cose: l'etere che si muove con una certa velocità e con certe direzioni. Ma questo principio è un fatto come tutti gli altri, a spiegare i quali meccanicamente s'è assunto un siffatto principio; è un fatto meccanico anch'esso, innanzi al quale non si sa perchè il pensiero si deva arrestare. Se l'interpretazione vuole che si assegni una causa d'ogni fatto, se, dopo esser risaliti di causa in causa, ci arrestiamo a un fatto, che non ha più causa, cioè che si lascia senza spiegazione, e pure si pone a principio e a base d'ogni spiegazione, non è un solo fatto che lasciamo nel buio, ma nel buio di esso gettiamo e

(1) Pag. 208.

(2) In questo periodo l'A. crede di parafrasare quest'altro che precede: « Dire che tutto quanto accade in un sistema finito, chiuso è determinato dalle condizioni di fatto del sistema, e dalle leggi della permanenza della materia e dell'energia, è dire che il sistema si determina *assolutamente* ed *esclusivamente* da sè » (p. 228).

(3) Sono esempi dell'A., pag. 216.

facciamo sparire tutti gli altri già illuminati a una falsa luce. Il ragionamento è vecchio; ma più vecchio è l'errore ch'esso mira a combattere. — *Nella scienza non abbiamo trovato Dio* (1), dice l'A. — Ma l'avete ricercata proprio tutta, la scienza? E se Dio si trovasse appunto in quella parte più alta della scienza che è sfuggita alla vostra speculazione? Nessuna traccia del divino in nessuna parte della natura! Ma è tutta la natura quella che avete costruita?

Non voglio discutere che un punto solo, tralasciando per brevità molte osservazioni che si potrebbero fare contro parecchie dottrine particolari. L'A. dice di concepire il mondo come un puro meccanismo *senza causa esterna, senza ragione trascendente nè immanente, senza finalità* (2). E il perno della dimostrazione di cotesta *purezza* del meccanismo sta nella critica del concetto di legge naturale: critica, la quale si riduce a ricordarci l'estrema variabilità di tutte le leggi secondarie e il carattere di fatto delle due fondamentali della permanenza della materia e dell'energia. In generale, le leggi non sono se non un duplicato spirituale del fatto: di reale non c'è che il fatto. Nè anche questa critica è una novità; ma ha lo stesso valore di molte novità. Si teme che il concetto di legge importi l'eteronomia del mondo umano nel naturale; e si trascura di avvertire che la vera legge umana (la legge che ha valore etico, ossia filosofico, di legge) è quella che si fonda sull'autonomia del volere. Ma lo stesso timore è infondato. Infatti se la legge si concepisce come immanente nell'operare della natura, non si viene a porre una dualità tra la legge e l'operare; e la natura è perfettamente autonoma. Del resto, dall'A. io non voglio appellarmi ad altri che all'A. Voi ammettete un fatto meccanico originario; particelle eteree che una forza operosa affatica di moto in moto per certe direzioni. Queste particelle, ammessa l'ipotesi, potrebbero a un certo punto non muoversi più? Certamente no. Una necessità intrinseca alla loro natura le sospinge e le sospingerà sempre senza conceder loro mai posa. Questa necessità intrinseca, dico io, è la legge. — No, è il fatto stesso. — Certo, è un fatto; altrimenti non sarebbe, nè io l'affermerei. Ma non è il fatto puro e semplice. Il fatto come tale si concepisce come contingente, senza nessuna necessaria connessione con la natura dell'agente; tale cioè, che se esso non fosse, la natura dell'agente sarebbe pur la medesima. Ciò che manifestamente non si può dire del movimento (come non si può dire di nessun fatto esattamente concepito); perchè, se questo non fosse, quelle particelle non sarebbero più quelle particelle che si concepiscono in perpetuo moto; e tali si debbon concepire, se se ne vuol fare il principio della realtà naturale. Certo, si può pensare che il movimento non sia; ma questo conferma soltanto l'insufficienza del principio assunto dall'autore come principio di tutte le cose. Si può pensare che non sia, perchè ciò che fa da principio, non è un vero principio, ma, come s'è notato, un fatto dell'indole stessa di tutti quegli altri che ne dipendono. Ma,

(1) Pag. 554. (2) Pag. 556.

dal momento che se ne fa un principio, e però non si fa dipendere da nessuna causa esterna quelle sue date determinazioni, è impossibile sottrarsi alla necessità di concepire queste determinazioni come assolute e costitutive. Di un fatto transeunte, noi possiamo pensare che poteva non accadere, per la possibilità in cui siamo di pensare che non accadessero le condizioni, che tal fatto determinarono. Ma di un fatto originario non si può evidentemente pensare altrettanto, mancando l'antecedente a cui attribuire il suo contingente accadere. E l'A. ci dice del resto che le leggi o i fatti, che voglia dire, della permanenza della materia e dell'energia sono *assoluti*. Ora fatto assoluto è sinonimo di fatto che abbia un'intrinseca necessità di accadere; fatto soggetto a legge. L'A. ha ragione di negare la determinazione *ab extra*; ma perchè vuol negare anche quella *ab intra*, se non v'è nulla di reale veramente indeterminato?

Nulla! Se l'originario è assoluto, tutto è assoluto, perchè tutto dipende da ciò che è originario. Tutta la natura è a priori. Senza negare tutte le ragioni di variabilità, che l'A. illustra, lo stesso fatto variabile dell'accadere fisico, lo stesso dissiparsi della materia ponderabile — che l'A. dice inesattamente dissiparsi del mondo — non può concepirsi come un fatto casuale. Il fatto stesso che noi concepiamo come necessario, il variare e dissiparsi della natura (la quale in verità è immortale, pur in questo puro meccanismo, se la sostanza di essa sono le assolute particelle eteree) significa, che i momenti diversi del variabile fino alla dissoluzione e dissipazione della presente materia ponderabile sono necessarii. Variano le condizioni fondamentali dell'etere libero; e in corrispondenza varia la condizione di fatto dei gruppi, e quindi il loro operare. Ma se variano quelle condizioni, ci dev'essere la ragione del variare (anzi è questa ragione che precede nel pensiero, e l'idea della variazione segue come conseguenza); e c'è infatti nel movimento delle particelle della massa eterea; e se variano in un modo e non in un altro ci dev'esser pure la ragione per la quale è quello il modo del variare; e c'è infatti nella direzione del movimento delle particelle; e così via. Se noi crediamo che, dato l'etere e il movimento, sia costruibile tutta la natura, nell'etere e nel movimento, volere o non volere, si debbono ammettere le ragioni di ogni particolare apparentemente più accidentale della natura (altrimenti i dati fondamentali della costruzione sono insufficienti; e la colpa è tutta nostra di averli assunti a fondamento della costruzione); si deve ammettere la ragione indefettibile e del variare e del modo del variare. Onde ogni fatto non sarà solamente un fatto; dico anche dei transeunti; ma un fatto e la sua ragion d'essere, ossia la sua legge, e questa legge sarà tanto reale, quanto è il fatto; anzi più, se fosse possibile, perchè la realtà di questo dipenderà dalla realtà di quella. Attrazione molecolare, affinità, gravitazione: perchè sieno leggi assolute non occorre già pensare che le condizioni generali dell'universo sieno sempre identiche; ma solo che, date quelle condizioni, che sono le attuali, esse si avvereranno necessariamente. Il limite del dominio non toglie nulla all'assolutezza del

medesimo: una legge valida solo *hic et nunc* è una legge così assoluta come quelle della permanenza della materia e della permanenza dell'energia. Guardate l'*hic et nunc sub specie aeternitatis*, e vedrete come il dominio della legge in sè non ha limiti. Che di più legato all'attimo fuggente di una visione estetica? Eppure quella visione ha la sua legge; che non è la legge di tutte le visioni, ma appunto unicamente di quella che è legata a quell'attimo fuggente. Infatti, io non posso giudicare un dramma di Shakespeare col criterio stesso che mi serve a gustare una tragedia di Eschilo. Eppure la legge di quella visione estetica, così individuale com'è, è eterna: onde si dice che l'arte è immortale. Se la legge non valesse, poniamo, per tutte le singole visioni che la lettura del canto di Francesca deve suscitare in ogni tempo e in ogni luogo, l'arte di quel canto sarebbe inconcepibile. — La legge morale nel mondo naturale, come tale, non ha significato: essa è limitata al mondo dello spirito: si dirà per ciò che non sia assoluta ed eterna? Datemi lo spirito: ed esso avrà la sua legge morale: datemi un contenuto; ed esso avrà la sua forma (la sua legge) estetica. L'attrazione, l'affinità, la gravitazione non varranno più per la nostra massa eterea, quando questa si sarà disgregata: ma varranno sempre per tutte le masse, che si trovino nelle condizioni attuali della nostra. In questa specie di limite le leggi naturali coincidono con tutte le leggi dello spirito. Poniamo che nello spazio infinito non ci fossero altre masse, nessuna massa nelle condizioni attuali della nostra; che questa nostra sia la prima nel tempo infinito a trovarsi in tali condizioni e sia anche l'ultima; cesserebbe perciò l'assolutezza delle leggi di attrazione, di affinità, di gravitazione? Tanto varrebbe pensare, che, se nessuno più mai nascesse capace d'intendere la lingua di Dante, per ciò cesserebbe la *Divina Commedia* di essere un'opera d'arte. Nessuno forse ha più veduto i fantasmi di Dante con l'occhio stesso — l'identico — con cui furon veduti da lui; con quell'occhio che vide la vera poesia di quei fantasmi. Ciò non toglie il valore assoluto di quella poesia: e si dice: SE si guardasse con quell'occhio, si vedrebbe, necessariamente, sempre, e in ogni luogo, quella poesia per l'appunto che Dante ci vide. Insomma, in generale, nella natura come nello spirito, ogni legge è assoluta in relazione alle condizioni a cui si riferisce. E quindi il valore della scienza, che la legge ha per oggetto.

Che se legge vuol dire ragione, spirito, idea; se il meccanismo con un'idea dentro non è più puro meccanismo, — come l'A. stesso vede — pur restando però il vero, il solo possibile meccanismo; se quell'idea ficcatasi dentro il meccanismo vi lascia aperto uno spiraglio, attraverso il quale *risplende non so che divino*, tanto peggio per l'interpretazione meccanica della natura: ma che ci si può fare? (1).

---

(1) Dunque il *soprannaturale* ha una giustificazione razionale? — Certo, bisognerebbe intendersi prima sul concetto di *natura* e quindi di *soprannaturale;* laddove l'A., pur essendosi proposta la questione del soprannaturale come tema del libro, si contenta di accettarne il concetto dal pensiero volgare, ponen-

3. Il meccanismo puro non basta adunque a farci intendere neppure il meccanismo stesso (poichè il meccanismo già presuppone qualcos'altro). Or come aspettarci dall'A. il miracolo che col puro meccanismo ci spieghi la vita, e poi l'anima, e lo spirito nelle sue forme superiori? Arrivati a questo punto perciò potremmo tralasciare di condurre più oltre l'esame dell'opera; senza tema di averci a perdere la preziosa occasione di apprendere il vero segreto di coteste parti supreme della realtà; tanto più che a voler fare solo un cenno delle tante ipotesi e ragionamenti dell'A. non la finiremmo più. Ma mi pare opportuno toccare ancora brevemente di un concetto che è fondamentale nella psicologia e quindi nella gnoseologia dell'Autore: intorno alla natura del fatto psichico, poichè questo concetto può dare una sufficiente misura della profondità con cui procede in generale la speculazione del Varisco.

Nel fatto psichico l'A. riconosce due caratteri essenziali irriducibili, l'*internità* e la *coscienza*; per cui si distingue dal fatto fisico Ora questi caratteri egli pensa che sieno perfettamente conciliabili con l'ipotesi cui egli si vede costretto a ricorrere per applicare la sua interpretazione meccanica anche ai fatti psichici; con l'ipotesi di ridurre l'anima a una particella eterea (diventata, per tal modo, qualche cosa di simile alla monade leibniziana); la quale, simile in ciò alla sostanza spinoziana, unica nelle dualità degli attributi, come *res extensa* e *res cogitans*, sarebbe il soggetto dei fatti fisici, ossia dei fatti (esterni) che accadono *tra* essa e altre particelle; e il soggetto insieme dei fatti psichici, ossia dei fatti (interni) che accadono in *essa* per effetto di urti ricevuti all'esterno della particella da altre particelle. Quest'ipotesi, mentre avrebbe il merito di non discordare dall'universale meccanismo, onde l'A. crede di potersi spiegare la realtà, avrebbe questo pregio singolarissimo: di risolvere l'antico oscurissimo problema delle relazioni tra l'anima e il corpo e della dipendenza dei fatti psichici dai fisici. « Lo stato interno prodotto in una particella dall'urto, è semplicemente il fatto della trasmissione di moto tra essa e l'urtante, considerato dal punto di vista interno della particella..... Nell'urto, una trasmissione di moto è realmente avvenuta. L'essere realmente avvenuta una trasmissione di moto, è ciò che costituisce, per ciascuna particella, il trovarsi ora essa in un certo stato interno » (1). Analogamente a ciò che avviene per l'urto di due corpi elastici « bisogna distinguere, nell'urto di due particelle elementari, la modificazione prodottasi nell'urto, che è istantanea, da quella conseguente, che si mantiene per sè perpetua..... Possiamo dire che la prima istantanea modificazione è un sentire della particella; mentre la seconda non è che un semplice stato interno di questa » (2)

dolo, se ho capito bene, sempre fuori della natura. *Fuori* della natura, sono con lui, non si giustifica nulla. Ma che lo spirito non sia altro che natura, natura materiale, immediata, la è così grossa che non si può più darla a bere nè anche ai gonzi.

(1) Pag. 263. (2) Pag. 267.

senza nessuna relazione con l'esterno. Gli stati interni possono entrare fra loro in relazione causale; generando così una connessione, resa possibile dall'unità dell'essere, di cui tutti sono stati. Si forma così un gruppo compatto di stati, ciascuno dei quali è uno stato di coscienza: e l'insieme unificato costituisce l'unità di coscienza, e l'io. E così via di questo passo.

Ora io domando: in che e come si può vedere un fatto psichico in una costruzione siffatta meccanica? Certo, il fatto interno della particella eterea è un fatto meccanico: ma perchè lo dobbiamo pensare come un fatto psichico? Che sia interno, pur essendo meccanico, come interno è il fatto psichico, non vuol dir nulla, se non si dimostra che l'internità del fatto psichico è la stessa internità del fatto meccanico. E come intende l'internità psichica l'A.? Me ne rimetto a lui: perchè trattandosi d'una metafora (1), le si potrebbero attribuire i sensi più disparati, e i più lontani da quello che l'A. ha voluto esprimerci. I fatti fisici sono, secondo l'A., esterni; accadono *tra* cose. I fatti psichici, invece, accadono *in* me. Dunque, la digestione, che è *in* me, è un fatto psichico? No; esso « è un fatto *di cui generalmente non m'accorgo*, che non muta immediatamente e *consapevolmente* ciò che io chiamo in senso più proprio me stesso; è un fatto, interno al mio corpo, e che accade tra certe sue parti, esterno rispetto a me » (2). Due osservazioni: l'A. intende che la digestione non è un fatto psichico, perchè non importa un accorgersi, una consapevolezza, la coscienza, ossia perchè non è un fatto psichico; e allora la considerazione dell'internità è perfettamente inutile; ovvero intende l'A. che la digestione non è psichica, perchè non è veramente un fatto interno, dal momento che avviene *tra* certe parti del corpo, ed è quindi piuttosto un fatto esterno; e allora bisogna dire che è incorso in un equivoco, scambiando le parti o la loro somma col tutto (il vero tutto). Perchè la digestione accade sì tra parti del corpo; ma non tra parti che sieno entità distinte e indipendenti l'una dall'altra a guisa di particelle eteree; anzi tra parti che costituiscono un organismo, e sono quello che sono in questo, in quanto questo è una unità indivisibile; epperò a puntino paragonabile a una individua particella eterea nel suo moto intestino. Ma se questa fosse secondo la vera mente dell'A. la ragione per la quale il fatto della digestione non può dirsi psichico, a che avrebbe egli notato la mancanza della consapevolezza?

Sicchè, al far dei conti, se interno vale consapevole o consaputo (3), interno al me, non è l'internità che il meccanismo deve darci, ma l'in-

---

(1) Che sia una metafora è chiarissimo. « Interno » importa una relazione spaziale, che farebbe dell'anima un'entità spaziale: ciò che sarebbe manifestamente assurdo.

(2) Pag. 232.

(3) L'A. dirà di no; ma io non trovo nel suo pensiero nulla che dimostri il *no*. Egli dice al principio del § 70 (p. 233): « *Oltre* che interno, un fatto psichico è un fatto di coscienza. Le due nozioni, di internità e di consapevolezza,

ternità al me, la coscienza, appunto la psichicità. E credere di spiegare meccanicamente la psichicità col postulare un meccanismo interno, è un contentarsi di parole o un giuocar di metafora. O l'urto esterno genera *nella* particella un fatto psichico: e ci troviamo innanzi a un fatto che non è meccanico; o genera un movimento, e resta intatto il problema degno della più recondita alchimia: della trasformazione del moto in coscienza. Credere di potersi sottrarre alle strette di tal dilemma è un chiudere gli occhi alla luce del sole.

L'internità meccanica è una internità reale, che presuppone lo spazio: l'internità psichica è una internità metaforica, perchè inconciliabile con la spazialità. Fare quindi l'internità termine medio tra il meccanismo e la coscienza non è filosofare, ma metaforeggiare.

Ma l'A. non disconosce, s'è visto, la coscienza come carattere costitutivo dell'accadere psichico: se non gli val nulla l'internità, foss'egli riuscito a mostrarci un meccanismo capace di produrre la coscienza? Non ne ha fatto nè anche il tentativo! A pag. 267 discorrendo del meccanismo che procede dall'urto di due particelle eteree, e da cui dovrebbe procedere la psichicità, l'A. con molta disinvoltura scrive: « Posto, che l'urtata abbia una qualsiasi coscienza, essa deve avere coscienza del suo essere perturbata, non soltanto della perturbazione; la perturbazione, o stato psichico (1) prodotto dall'urto, è precisamente la coscienza d'un'esternità che s'impone; un sentire » (2). *Inde* tutta la meccanica degli stati (di coscienza) della particella, epperò tutta quanta la psicologia. Vedi miracolo operato da un *posto che* (che io ho messo in diverso carattere e a capo di un periodo, ma l'A. introduce alla lesta nel mezzo del discorso, procurando di dargli una faccia simile a quella studiata dal povero notaio andato ad arrestare Renzo all'osteria della Luna piena, quando si trovò tra la folla che liberò il prigioniero e stava in atto minaccioso e terribile)! Per la verghetta magica di quel *posto che* dentro una muta e scura particella d'etere s'accende, quando men te l'aspetti, una splendida luminaria, suona l'orchestra, s'alza il sipario e ti trovi innanzi alla più meravigliosa scena del mondo: proprio nel bel mezzo del gran teatro della coscienza.

---

sono distinte, come risulta da ciò che noi possiam parlare dello stato interno d'un corpo de' soliti, dove non vi è certamente da osservare niun fatto di coscienza ». Dunque internità equivale psichicità se vuol dire consapevolezza? Ma l'A. continua: « E quantunque sia vero che un'internità non apparente, non risolvibile in un'esternità, noi non ce la rappresentiamo se non come un fatto di coscienza; riman vero (??) tuttavia, che le due nozioni, d'internità e di coscienza, in qualche modo (?) si distinguono, benchè si possano supporre riducibili l'una all'altra da una più profonda considerazione ». E qui, se una proposizione principale afferma, due concessive *(quantunque, benchè)* negano. Sicchè l'A. oscilla, ma in fondo par che stia per l'equivalenza dell'internità alla coscienza.

(1) Psichico, perchè è perturbazione *interna!* Oh potenza mirifica d'una parola!

(2) Pagg. 267-8.

Ma noi non volevamo nè un miracolo nè un colpo di verga magica: perchè ci era stata promessa una interpretazione puramente meccanica; e ci aspettavamo che non s'avesse già a supporre (*posto che...*), ma a dimostrare, che quella data perturbazione meccanica d'una particella potesse concepirsi come cosciente, che quella data particella materiale, in quanto materiale, e come tale soggetto di un semplice moto meccanico, potesse altresì considerarsi come soggetto di coscienza. M'ingannerò: ma questa non è filosofia, e manco *scienza*, di quella che *consta!* (1).

Eppure l'A. non disperava di poter coll'opera sua « riordinare e rinvigorire gli studi filosofici, e riconciliare con essi il pubblico, mettendolo in grado (ed è quello che importa) di trarne vantaggio » (2). Ma, rileggendo queste parole già stampate, da uomo di buon gusto, annotava in fondo al volume: « Il lettore avrà sorriso... Confessiamo senz'altro (perchè non vogliamo parere più ingenui che non siamo) d'esserci lasciati andare a una scappatina rettorica. È vero che per iscrivere con efficacia (ossia in modo che lo scritto non riesca inefficace per difetto intrinseco) un po' di rettorica ogni tanto non guasta; tutto sta che sia di buona lega, su di che non facciamo questione » (3). E quella dell'A. è sempre di buona lega, qual'è del pari la lieve ironia, e il frequente immaginoso esemplificare e la precisa espressione, che fanno del suo libro non un arido trattato, ma un libro di piacevole lettura anche per chi, come lo scrivente, è costretto ogni momento ad arricciare il naso per le cose che vi son dette. Un insigne matematico linceo disse dell'A., che possiede « i fondamenti del calcolo e della meccanica, ed ha cognizioni esatte e non limitate di fisica » (4). A me pare anche un letterato di vaglia.

GIOVANNI GENTILE.

Revue de synthèse historique. Directeur Henri Berr. — Paris, libr. Cerf, 1900-1902 (voll. 4, 8.°).

Questa *Rivista di sintesi storica*, fondata e diretta dal d.r Berr e che si vien pubblicando dall'agosto del 1900, soddisfa un bisogno generalmente sentito dagli studiosi. Credo che molti di essi, nel leggerne il titolo e l'annunzio, l'avranno salutata come cosa che aspettavano da un pezzo, e che doveva comparire da un momento all'altro, perchè i tempi erano ormai maturi! Siano dunque rese grazie al Berr, che se n'è fatto iniziatore, e auguriamoci che la rivista prosperi. Scritta in francese e con una collaborazione internazionale, ha tutte le condizioni occorrenti al buon successo ed alla benefica efficacia.

---

(1) Confesso sinceramente che qui mi pare così grossa, che temo di non aver ben capito il pensiero dell'A.

(2) Pag. 59. (3) Pag. 635. (4) Pag. VI.

Abbiamo innanzi legate in volumi le due prime annate, dall'agosto 1900 al giugno 1902. Il programma espone un doppio proposito: il primo dei quali è di approfondire la teoria della storia e dei singoli rami di storia, e « condurre così i filosofi a precisare una sezione importante della logica delle scienze che, pur nei migliori trattati, è ancora vaga ed imperfetta ». Ciò è chiaro ed opportuno: la teoria e la metodica della storia hanno una fisonomia propria nella generale teorica della conoscenza; e gli studiosi di essa, pochi in ciascun paese, troveranno in questa rivista un punto d'incontro e un terreno comune per lavorare.

Meno chiara è la parte del programma, che concerne la « sintesi della storia concreta ». Vi si accenna ad una sociologia concreta e positiva, che sia una sorta di psicologia storica e non cada nel vago della *Völkerpsychologie* tentata in Germania. Ma si ammette, d'altro canto, che lo studio di ciò che è di sociale nella storia non deve escludere l'altro della psicologia delle individualità storiche. E si sostiene ancora il bisogno di un riassunto generale dei risultati raggiunti dai ricercatori specialisti. Tutte queste idee sono toccate con molta delicatezza e con molteplici riserve: « tout ceci est non posé en principe, mais proposé à la discussion »; e si osserva che la rivista, specie all'inizio, dovrà andare un po' a tastoni, finchè non indovinerà la sua strada.

Ma a noi sembra che una risposta ad alcune delle idee sopra indicate sia contenuta appunto nel breve e succoso articoletto del Boutroux, col quale la rivista s'apre e che ha per titolo: *Histoire et synthèse.* Il Boutroux ricorda che la falsa concezione dei fatti come entità isolate tra loro, cui poi s'aggiunga un collegamento per idee generali tutto esterno e meccanico, discende dall'empirismo filosofico del secolo XVIII. Analisi e sintesi non possono staccarsi tra loro nè nella storia nè in alcun altro lavoro conoscitivo dello spirito umano. Ogni ricerca storica, per quanto piccola e particolare, ha sempre un elemento sintetico. La separazione di analisi e sintesi non può avere altro valore che di una separazione approssimativa e fatta all'ingrosso, dal punto di vista pratico: e così, praticamente, si giustifica il compito di una speciale rivista di sintesi storica, che, cioè, senza abbandonare il campo della storia concreta, ne metta in luce le parti più importanti e dominanti.

E non è neppure possibile (aggiungeremo noi) distinguere nella storia una storia narrativa ed un'altra psicologica, sistematica, o come altrimenti piaccia chiamarla. Le descrizioni dei caratteri dei varii popoli sono anch'esse narrazioni di fatti storici, e per quanto abbian l'apparenza di una *statica* sociale, son sempre una *dinamica.* Per questa ragione, noi facciamo la non ardua profezia che la *Rivista di sintesi storica* nella sua parte concreta finirà per contenere sopratutto sguardi generali alle condizioni degli studii storici nei loro varii campi, ed esposizioni di problemi storici concernenti i fatti capitali della storia universale. La sociologia positiva, la psicologia delle nazioni e delle regioni, la psicologia dei grand'uomini, non si lasceranno mai trattare come *oggetti di studio indipendente.*

La lettera di uno studioso (riferita I, 233-4) esprime bene quale sia il bisogno reale. Osservata la tendenza e il pericolo per gli studiosi di appartarsi ciascuno in un cantuccio, dice: « Les princes et les ministres ont des sécrétaires qui dépouillent pour eux les journaux et les revues et qui condensent à leur usage, en quelques pages, tout ce qu'il est utile pour eux de savoir des nouvelles du jour, des découvertes, de tout le train quotidien du monde. Soyons les sécrétaires les uns des autres. Formons une véritable société de secours mutuels pour renseignements historiques ».

Infatti, nei quattro volumi pubblicati, ciò che v'ha di più ragguardevole, nella parte concreta, sono i riassunti, per opera di persone competenti, dello stato degli studii su varii argomenti. Così lo Chavannes tratta della storia della *Cina*, il Kont di quella d'*Ungheria*, il Diehl della *Storia bizantina*, il Clerget della *Svizzera*, il Pariset del periodo della *Riforma in Germania*, il Milhaud della *Vita industriale della Francia dalla rinascenza alla rivoluzione*, il Petit Dutaillis della *Storia politica francese dei secoli XIV e XV*, il Boissonade della *Storia economica della Francia nel medioevo*. Il Sanson, il Croiset, il Puech, il Dottin, il Kont consacrano articoli agli studii di storia letteraria francese, greca, greco-cristiana, gaelico-irlandese, ungherese; e il Sainéan, allo stato presente degli studii di folk-lore. Il Combarieu tratta della *Storia della musica nel medioevo*, e il Laloy nell'*antichità*: il Mole degli studii di storia sull'*arte medievale francese* negli ultimi venti anni, il Dechelette dell'*archeologia celtica in Europa*: il Tannery consacra eccellenti articoli alla storia delle scienze matematiche, della geometria, della meccanica: il Lalande, a quella della fisica nell'antichità. Infine, il Berr scrive del *Pascal e del suo posto nella storia delle idee* a proposito di pubblicazioni recenti, il Bossert degli *Storici tedeschi moderni*, il Gomperz di *Eraclito*, e i signori Vaschide e Piéron della *Credenza al valore profetico del sogno nell'oriente antico*. E lasciamo da parte i minori contributi.

Vogliamo invece fermarci alquanto sui lavori d'indole teorica intorno alla storia. Qui s'incontra anzitutto (I, 28-51, II, 121-140, 264-276, III, 1-9) una lunga polemica tra il Lacombe, autore del libro *L'histoire considérée comme science* (1894), lo Xénopol, autore dei *Principes fondamentaux de l'histoire* (1899), e il prof. Rickert, autore dei *Limiti dei concetti naturalistici* (1896-1902): tre dei più notevoli studiosi dell'argomento. È risaputo che il Lacombe reputa che la storia narrativa non è scienza, e che bisogni *elevarla a scienza*, astraendo da essa e studiando le *istituzioni*. Sulla prima parte non saremo noi che gli daremo torto; ma lo studio ch'egli crede di poter raccomandare nella seconda, non è già una *storia scientifica*: non è storia addirittura. Infatti, il tentativo del Lacombe di applicazione di esso alla storia letteraria si risolve in una mediocre e disordinata trattazione di estetica o scienza della letteratura. Ciò vedono bene lo Xénopol e il Rickert; i quali distinguono profondamente tra scienze d'individui e scienze di concetti, o (come il Rickert dice) tra scienze sto-

riche e scienze naturali. Sulla questione avremo l'agio di tornare allorchè discorreremo del libro del Rickert. Ci sia lecito intanto notare che il punto debole, tanto di lui quanto dello Xénopol, è nel non comprendere che una scienza non concettuale non è scienza, ed è cosa affatto diversa da quelle formazioni mentali di cui tratta la logica intellettiva, e che quindi, volendo trovarne la base teorica, conviene riattaccarla a una scienza generale dell'intuizione, non già alla logica.

Lo Xénopol si fa illusione allorchè crede d'aver pel primo scoperto questa opposizione di sapere concreto e sapere astratto: e già s'è dovuto accorgere che, contemporaneamente a lui, v'era giunto il Rickert; ma prima dell'uno e dell'altro l'opposizione era stata lumeggiata in Italia, dove risale, a dir poco, alla celebre distinzione vichiana di Filologia e Filosofia. Ma egli e il Rickert son in ogni caso benemeriti quando difendono la storia contro i rinnovati tentativi d'invasione da parte del naturalismo e dell'intellettualismo.

Il Lamprecht tratta in un articolo del *Metodo storico in Germania* (I, 21-7). Secondo lui, v'ha un metodo *inferiore* della storia, ch'è la critica storica, e che fu fissato in Germania nei suoi punti essenziali dallo Schlözer e dal Niebuhr, ed un metodo *superiore*, il quale si serve della *comparazione*. La comparazione assume due forme: una, ed è la più frequente, per la quale si paragonano i varii fatti di una medesima serie per stabilirne i momenti critici che si ripetono identicamente, ossia le idee direttive: e l'altra (che sarebbe quella adottata da lui) per cui il paragone si fa tra serie di fatti del tutto indipendenti, rilevandone i momenti identici: come sarebbe il caso di un paragone istituito tra i regimi feudali dell'Europa medievale, del Giappone, della Persia e dell'Egitto. — Altrove (III, 350-4) vien tradotta la prefazione, messa alla terza edizione della sua *Deutsche Geschichte*, nella quale il Lamprecht si vanta di aver trovato una buona volta una *legge storica* dimostrata e dimostrabile, che s'applica così alla storia della Germania come alla storia universale. « I periodi — egli dice — di vita *simbolica*, *tipica*, *convenzionale*, *individuale* e *soggettiva* sono di un valore assolutamente generale e si ritrovano nella *evoluzione di tutti i popoli della terra*, niuno eccettuato ».

A queste vedute del Lamprecht si può opporre: 1°) dato e non concesso che la successione degli stadii o periodi sia da lui esattamente stabilita, la sua legge non sarà mai legge storica, ma legge psicologica, o meglio, dello spirito umano; 2°) come tale, sarà meramente astratta, e quindi non suscettibile di concretarsi in tante epoche storiche distinte, salvo che queste non s'intendano come epoche di *prevalenza* dell'una o dell'altra delle forme stabilite: al modo stesso che si dice che in un'epoca prevale la contemplazione e in un'altra l'azione pratica; 3°) essa legge non può esser mai ricavata estrinsecamente da un ravvicinamento di fatti storici, ma internamente da un'analisi della coscienza umana; 4°) il metodo storico comparativo ha quindi in tutto ciò una funzione meramente accidentale; 5°) è strano che il Lamprecht non si renda conto come il

suo tentativo (e in ciò che può aver di vero e in ciò che ha di falso) è tutt'altro che una novità.

Avendo assunto il Lamprecht un criterio intellettualistico, ossia essendosi immaginato di avere scoperto l'araba fenice, cioè una *legge storica*, è ben naturale ch'egli sia apparso come un negatore dell'importanza dell'individuo nella storia. Nell'articolo citato dice che l'individuo nella storia ha una libertà non *assoluta*, ma solo *relativa*, essendo prigioniero del proprio tempo. Ma ci si permetta di dire che questa posizione della questione *è da moralista e non da storico*. Il moralista considera la volontà individuale come condizionata dall'insieme delle volontà degli altri e dai fatti esterni, e quindi in una sfera d'azione sempre relativa. Lo storico non può dimenticare che tutta la storia è prodotto d'individui, e che di volizioni e azioni individuali è formata ciò che si chiama empiricamente la massa o la collettività. Nè i *grandi uomini* possono staccarsi con un taglio netto dagli uomini *piuttosto grandi*, dai *meno grandi*, dai *medii*, dai *piccoli* o dai *piccolissimi*. Si tratta di sfumature e di gradazioni continue ed insensibili.

Se dunque la teorica storica del Lamprecht ci pare insostenibile, gli è con piacere che nell'articolo e nella prefazione citati apprendiamo un importante mutamento da lui introdotto nella sua concezione dell'elemento economico nella storia. Lo studio della vita economica — egli dice, — come s'intende oggi generalmente, cioè come una storia delle istituzioni economiche, delle associazioni, corporazioni, etc., trascura precisamente il punto più essenziale dell'evoluzione economica. Questo punto essenziale bisogna cercarlo nell'evoluzione del *senso economico*... ». Bisogna compiere una *Psichierung* della storia economica: così essa si accompagnerà armonicamente agli altri lati della storia umana, che può dirsi la storia di Psiche attraverso le generazioni. L'errore della sua *Deutsche Geschichte* — confessa ora francamente — è nell'aver posto un parallelismo dell'evoluzione *spirituale* e dell'*economica* (materiale), paragonando il loro rapporto al cosiddetto parallelismo psicofisico della filosofia. — Chi scrive queste note ha avuto occasione di svolgere, parecchi anni fa, appunto la tesi che i consigli del materialismo storico non potevano aver senso se non prendendoli in modo empirico come indicazioni di *gruppi di fatti* finora trascurati: che, se invece l'*economico* s'intendeva in modo rigoroso e scientifico, esso non era altro che *un lato dell'attività umana*, e perciò non aveva senso l'opporlo o il farlo parallelo agli altri.

Tra questi urti di teorie storiche l'Italia non appare sinora, nella Rivista di sintesi storica, se non pel vecchio lavoro del Villari, *La storia è una scienza?*, ch'è tradotto quasi integralmente nei volumi 3° e 4° dal Pélissier, e che fu pubblicato per la prima volta nella *Nuova Antologia* del 1891. A noi duole che il Villari non si presenti in questa rivista internazionale sotto il suo migliore aspetto, che non è certamente quello del filosofo.

Di teorica storica tratta anche lo Xénopol, discutendo col Lacombe

(I, 254-264, II, 34-55, 346-7) dell'uso del concetto di *razza* nella storiografia, e il Berr (IV, 293 302), criticando il libro del Seignobos sui rapporti tra storia e scienze sociali. Lo stesso Xénopol sottopone ad una critica vivace, ma giustissima (III, 164-176), la recente *Weltgeschichte*, che si pubblica sotto la direzione dell'Helmolt dall'Istituto bibliografico di Lipsia. Questa storia sarà divisa in otto volumi, dei quali il primo avrà per oggetto le generalità, la preistoria, e l'America e l'Oceano pacifico; il secondo, l'Oceania, l'Asia orientale e l'Oceano indiano; il terzo, l'Asia occidentale e l'Africa; il quarto, i popoli del bacino mediterraneo; il quinto, l'Europa del sud-ovest e il mondo slavo; il sesto, i Germani e i Romani; il settimo, l'Europa occidentale fino al 1800; e l'ultimo l'Europa occidentale durante il secolo XIX, e l'Oceano atlantico. Si tratterebbe nè più nè meno che d'introdurre nella storia universale il criterio geografico, prescindendo dal concetto di civiltà e dalla distinzione di popoli civili e popoli non civili, e sostituendo così le ordinarie divisioni storiche di antichità, medioevo, rinascenza, etc. Lo Xénopol considera questo a ragione come un altro degli insistenti odierni tentativi di falsificar la storia, e mostra come gli autori, spinti dalla forza delle cose, han dovuto qua e là diventare infedeli al loro programma, e riconoscere quel criterio della civiltà e quell'importanza dei popoli storici, specie di Europa, che volevano negare. Dove sono stati fedeli al proposito, sono riusciti all'assurdo di trattare dell'islamismo prima del Cristianesimo, e dell'influenza delle Crociate sulla Siria — prima di far la Storia delle Crociate!

Altri contributi di natura più pratica ci offre il Berr pubblicando prolusioni e frammenti inediti di Fustel de Coulanges (II, 241-263, III, 98-104) con osservazioni preziose sulla critica dei testi, sullo specialismo, sull'intelligenza ed imparzialità storiche; ed il Langlois, coi suoi « avvertimenti ai candidati all'aggregazione in istoria » (III, 249-266).

Della storia dell'arte tratta il Bertaux in una sua prolusione (IV, 261-275); della storia letteraria il Lacombe, a proposito del libro del Renard (II, 153-166), col quale si dichiara d'accordo perfettamente in questa profonda definizione dell'opera letteraria: « une oeuvre qui cherche à plaire »! Il Lacombe, inoltre, lamenta nel Renard (« une lacune me frappe ») che non tenga conto delle distinzioni dei generi: « il eut été induit par là — soggiunge — à se poser l'importante question de savoir si à travers la distinction des périodes il ne faut pas faire jouer constamment celle des genres. J'entends ceux qui n'ont rien de factice et son vraiment fondés sur une différence de *nature* ».

Calza a proposito di questi *generi* famosi e del loro mal uso nella storia letteraria, ciò che osserva il Croiset, discorrendo nella sua rivista di letteratura greca dell'opera del Sittl (I, 63): « L'auteur a cherché à combiner deux méthodes d'exposé, celle qui procède par genres, et celle qui s'attache aux périodes chronologiques: c'est peut être là qu'il a le moins réussi. Il y a quelque chose de deconcertant à voir étudier Demosthène et Platon avant Hérodote ».

Nello stesso luogo e per la stessa opera il Croiset dice che « l'étude psychologique et littéraire des oeuvres et des hommes est trop sacrifiée dans cet ouvrage aux discussions critiques· d'où une certaine impression de sécheresse. Une littérature, ainsi presentée, ne semble ni assez vivante en elle même, ni assez mêlée à la vie morale de la société contemporaine ».

Questa esigenza dello studio letterario delle opere accanto e al disopra della mera erudizione appare anche nell'articolo molto importante ed istruttivo che il Lanson ha consacrato allo stato dei lavori sulla storia della letteratura francese (I, 52-83). Il quadro ch'egli ne fa somiglia assai, e nei molti pregi e nelle deficienze, a quello degli studii italiani. Il Lanson dice che l'elemento storico (erudito) prepondera su quello critico, e si cerca piuttosto il valore storico relativo che quello estetico assoluto dell'opera. Anzi, in Francia, gli storici della letteratura prendono di solito d'accatto il giudizio estetico, come cosa secondaria o in cui essi sieno incompetenti. « Il faudrait se bien persuader qu'on n'atteint pas à plus de précision scientifique en cherchant hors de soi ce qui, dans l'étude littéraire, ne peut être fondé que sur un jugement personnel: *il faudrait s'enhardir jusqu'à faire à la critique intuitive ou analytique sa part* ». Parole d'oro, alle quali sottoscriviamo, aggiungendo per nostro conto che lo stesso *valore storico relativo* dell'opera non può determinarsi senza il giudizio estetico, che n'è il costituente.

Circa alla vessata questione del concetto della sociologia si ha un articolo· *De la méthode objective en sociologie* (II, 3-17), dovuto al Durkheim, direttore dell'*Année sociologique* ed uomo di studii e di mente acuta, del quale si deve fare molta stima non perchè sociologo, ma malgrado sia sociologo. Il suo articolo prova ancora una volta, se ce ne fosse bisogno, l'inanità della Sociologia. Egli seguita a sostenere che bisogna studiare oggettivamente i fatti sociali, come alcunchè di esterno, così come si usa nelle scienze della natura. E, per dare esempio di questa pretesa oggettività, comincia dal dare una definizione! « Nous les faisons consister en des manières de faire ou de penser, reconnaissables à cette particularité qu'elles sont susceptibles d'exercer sur les consciences particulières una influence coercitive ». E per quanto egli protesti, *more solito*, che qui non si tratta di una definizione, ma « simplement d'indiquer à quels signes extérieurs (!) il est possible de reconnaître les faits dont elle doit traiter, afin que le savant sache les apercevoir là où ils sont et ne les confonde pas avec d'autres », è una definizione bella e buona: — i fatti sociali sono ciò che alla coscienza individuale appare come *regola*. — Nè sfugge a questa contradizione col sostituire l'altra definizione: che la sociologia è « la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement », intendendo per *institutions* « toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité ». Se non che, lasciando in disparte la contradizione metodica, qual valore ha questa definizione per costituire la scienza sociologica? Quale è l'elemento *specifico* della

Sociologia, fissato dal Durkheim, che parla altamente della *spécificité* della sociologia? Che cosa è lo studio delle regole e delle istituzioni poste e create dalla collettività? È chiaro che non può essere altro se non la *scienza formale del diritto*, come se ne fa tanta da un pezzo nelle scuole di Germania: una scienza del diritto, che non pretenda più di fissare gli ideali sociali e comandare la legislazione come il vecchio diritto naturale, ma di studiare il solo lato *formale* del diritto. E questa scienza formale ha le sue radici non in elementi *specifici* della collettività, ma in un fatto di coscienza, ed è perciò filosofica. Senza lo studio della volontà e dei suoi fini, e del fatto della *formula*, non si giunge a porre una filosofia formale del diritto. Che se il Durkheim intende poi la sociologia come *storia* delle istituzioni, essa sarà una parte della *storia* del diritto in senso largo, ossia di tutte le istituzioni regolative della convivenza umana. Una sociologia, in questo senso, o è *scienza del diritto* o è *storia* di esso. Di qui non s'esce. Che se per regola ed istituzioni s'intendano perfino le *regole del pensiero*, la Sociologia sarà anche Logica; e, se quelle dell'arte, anche Estetica; e, se quelle dell'economia, anche Economica. Sarà tutto, insomma, tranne che Sociologia!

E finiamo col notare ancora l'articolo del Bouglé: *Notes sur la différenciation et le progrès* (IV, 129-146), che espone e critica la teoria che vorrebbe trovare il progresso della società nella differenziazione, basandosi sull'analogia fisiologica o biologica. Con analisi lucida ed acuta il Bouglé mostra tutte le contraddizioni del concetto di differenziazione biologica, quando si voglia non già considerar questa come un fatto bruto, ma lodarla come un progresso. Da tali contradizioni non si trova via di uscita dagli stessi naturalisti se non col dire che la differenziazione è un progresso perchè prepara la vita del pensiero, la vita dello spirito. Ma, fatta una tale affermazione, il criterio biologico è già abbandonato e rifiutato. È forse nel libro della natura che si legge un giudizio sul valore dello spirito? Tutto al più, dal mondo dello spirito l'introducono in quello della natura; e così il metodo biologico è rovesciato. Onde se i naturalisti faranno bene d'ora in poi (e i più autorevoli di essi già lo consigliano) ad astenersi da giudizii di valore, i filosofi debbono da parte loro lasciare la speranza di ottenere dalle scienze naturali ciò che è da chiedere alla sola filosofia.

A troppe altre citazioni ed osservazioni ci inviterebbe la ricca materia contenuta nelle due prime annate della *Rivista di sintesi storica*. Ma noi ci fermiamo qui, paghi di averne messo in rilievo la ricchezza e l'importanza.

B. C.

WILHELM WUNDT. — *Einleitung in die Philosophie.* — Leipzig, Engelmann, 1901 (pp. XVIII-465, 8.º).

Anche in Italia s'è trovato in tempi recenti chi si è fatto banditore del sistema filosofico del prof. Wundt. L' « Introduzione alla filosofia », ora pubblicata, e che è elaborazione di un corso più volte dal Wundt ripetuto nell'Università di Lipsia, ci porge l'occasione d'indicarne alcuni tratti salienti.

È vero che il Wundt dichiara che in questo libro si tratta di un'orientazione meramente storica, in cui si vuol mostrare « come la filosofia e i problemi filosofici siano nati, e preparare così ad uno studio sistematico di questa scienza nella sua presente costituzione »; onde resta escluso di proposito « tutto ciò che appartiene alla filosofia in sè stessa, sia in quanto si consideri come l'insieme di una concezione dell'universo, sia nelle sue particolari discipline ». Ma, poiché egli stesso ammette che da tale esame storico si traggono conseguenze teoriche, e che vengono in esso eliminati gl'indirizzi insostenibili, e che il suo lavoro è in fondo un'introduzione a quella trattazione della filosofia che ha per suo principal carattere il legare strettamente la filosofia alle scienze positive; è evidente che la trattazione storica contiene in sè una trattazione teorica. E ciò si fa anche più chiaro nel titolo della prima delle tre sezioni in cui è diviso il volume, titolo ch'è appunto: *Il problema e il sistema della filosofia.*

Nel fatto, il Wundt dà principio alla sua orientazione storica con una sua definizione della filosofia: « La filosofia è la scienza generale che ha per compito di riunire in un sistema senza contraddizioni le cognizioni fornite dalle scienze particolari e di ridurre ai loro principii i metodi e i presupposti del conoscere » (p. 19). E per determinare e giustificare questa definizione, esamina il rapporto della filosofia con la *Religione* e con la *Teoria dei valori* (Güterlehre).

Le due ultime concezioni del rapporto di filosofia e religione, nate dall'indirizzo kantiano, sono: quella *dualistica*, di cui è principale rappresentante lo Schleiermacher, che distingue il mondo della religione, ossia del sentimento, dal mondo della scienza, ossia dell'intelletto; e quella *monistica*, rappresentante principale l'Hegel, che identifica religione e filosofia, considerandole come differenti solo nella forma ossia nel grado della perfezione, ch'è maggiore nella filosofia. Il Wundt le reputa entrambe oltrepassate. Secondo lui, la scienza della religione è una scienza particolare come le altre, e verso di essa la filosofia prende la stessa posizione che prende verso le altre scienze particolari. Il che, se non sbagliamo, ci sembra darla vinta allo Schleiermacher, e porre la funzione religiosa in alcunchè di diverso dalla conoscenza, e resistente nell'ambito della filosofia. Che se non resiste e viene criticato, non si può sfuggire alla concezione hegeliana, che risolve la religione nella filosofia.

Circa alla teoria dei valori, il Wundt nega che la filosofia possa mai costituir dei valori, essendo suo unico oggetto il comprendere e lo spiegare, non il comandare. E in questo ha pienamente ragione. Ma non ci sembra che abbia ragione quando crede di aver con tale critica liquidato la concezione della filosofia come « scienza dei valori », concezione che si va facendo strada in Germania specialmente per opera del Windelband. Il quale, nel suo noto manuale di *Storia della filosofia* (2.ª ediz., p. 548), dice: « Il relativismo è l'abdicazione della filosofia e la sua morte; ond'essa non può seguitare a vivere se non come *dottrina dei valori universali.* In tal modo non invaderà più il campo delle scienze particolari, alle quali appartiene ora anche la psicologia. La filosofia non ha nè l'ambizione di conoscere ancora una volta ciò che queste hanno conosciuto, nè il piacere della compilazione, di contessere immagini generalissime dei risultati delle discipline particolari. Ha il suo proprio campo e il suo proprio problema in quei valori universali che formano il fondamento di tutte le manifestazioni della civiltà e di ogni particolar fatto di valore. Ma questi anche essa li descriverà e li chiarirà soltanto per dar conto della loro validità: li tratterà non come fatti, ma come *norme.* E perciò dovrà svolgere il suo compito come una *legislazione*, non già come una legge di arbitrio ch'essa detti, ma come la legge della ragione, che trova già costituita e comprende ».

Alcune frasi di questo brano del Windelband possono dare appicco alla citata critica del Wundt: ma, messe queste da banda, chi non vede quanto sia più filosofico il concetto della filosofia secondo il Windelband rispetto a quello del Wundt? Quest'ultimo assegna alla filosofia un doppio lavoro: uno, estrinseco, di mera coordinazione dei risultati (compilazione), e l'altro, intrinseco, di teorica della conoscenza, e di più le rifiuta quella sovranità che l'Hegel le attribuiva come a risolutrice della stessa religione.

Bisogna riconoscere al Wundt il merito di avere, egli naturalista, in un periodo d'imperversare del naturalismo sentite alcune esigenze filosofiche e tenuta viva la coscienza che le semplici scienze naturali non sono in grado di esaurire il campo della realtà. Come dottrina di transizione, la sua ha qualche pregio ed ha prodotto del bene. Ma quella del Windelband le va già innanzi, ed è da augurarsi che la soppianti. È evidente per noi che concepire la filosofia come scienza dei valori è riaffermarla come idealismo o scienza dello spirito, giacchè ciò solo che ha valore è lo spirito: spirito e valore sono termini sinonimi: il mero fatto singolo in quanto singolo non è oggetto di filosofia. Come scienza del valore (o dello spirito) la filosofia è veramente scienza indipendente, ed anzi scienza perfetta ed universale (di ciò che la realtà ha di universale).

Nè è un'obiezione fondata quella del Wundt, che anche scienze non filosofiche contengano valori: così la Fisica, allorchè riconosce ai varii fenomeni e leggi un vario valore secondo la loro universalità e la loro importanza per l'insieme della natura: così l'Economia politica, la quale si occupa in una delle sue parti della teoria del valore: così la Storia,

ch'è piena di giudizii di valore (pag. 33). Per ciò che riguarda la Fisica, questa non ha mai per oggetto dei valori, ma, poichè essa è un prodotto dell'intelletto, adopera dei procedimenti logici ai quali appunto compete l'attributo di valori, essendo atti spirituali. Per ciò che concerne la Storia, si sa bene che ogni storia ha bisogno di elementi teorici d'interpetrazione: e il valore non è del fatto materiale, ma di questi elementi interpetrativi capaci di elaborazione filosofica. Infine, per ciò che concerne l'Economia, è verissimo che il valore è in questa concetto fondamentale, non sussidiario come nella fisica e nella storia: ma appunto per ciò l'Economia, nella sua parte rigorosamente scientifica, si viene ora accostando alle scienze filosofiche.

Definita la filosofia, il Wundt passa a stabilire la classificazione delle scienze e la divisione della filosofia. E rifiuta anzitutto (p. 50) quella che a noi sembra la più importante e vera classificazione dello scibile, la baconiana. E la rifiuta appunto per la ragione per la quale a noi sembra altamente ragguardevole (salvo lievi errori di particolari ed inconseguenze): cioè che la divisione è fatta con un criterio generale secondo le forme della conoscenza, e solo in linea subordinata secondo gli oggetti o materie; onde in Bacone memoria, immaginazione e ragione dan luogo alle tre grandi forme del sapere, Storia, Poesia, e Scienza o Filosofia, ciascuna delle quali si suddivide poi secondo le materie cui si applica. Il Wundt preferisce le classificazioni alla Bentham e all'Ampère, fatte col solo criterio degli *oggetti* (p. 52), e sconosce e dichiara falsa la distinzione di discipline storiche e di scienze concettuali (p. 65 sgg.). Certo, questa distinzione è malamente formulata dagli scrittori tedeschi, come quella di scienze *storiche* e scienze della *natura*. Ma, allorchè il Wundt osserva che anche nelle ricerche naturali v'è il singolo, ad esempio nella geologia, e che sarebbe strano affermare che l'indagine dell'epoca glaciale, perchè è un avvenimento singolo, sia da lasciare all'amabile interessamento dello storico; noi confessiamo di restare un po' sbalorditi. Che vuol dir ciò? Se la geologia si occupa di fatti singoli, apparterrà di certo alla storia, cioè alla storia della natura. Non vorremo, spero bene, in sede filosofica spaventarci del suono inconsueto della parola *storico* applicata al *geologo!* Allorchè, inoltre, il Wundt osserva che anche nella storia c'è il *concettuale* (das Reguläre), noi rispondiamo che vi sarà, ma non come oggetto.

La classificazione wundtiana delle scienze consiste nella tripartizione di scienze *matematiche*, *naturali* e *dello spirito*. Per le prime l'autore si rende conto delle obiezioni fatte alla posizione singolare che si vuol dare alle matematiche, come staccate dalle scienze della natura; riconosce che per giustificare la sua assegnazione sarebbe necessaria un'indagine della natura delle conoscenze matematiche: ma ciò si rifiuta a fare osservando (p. 62) che nell'ambito del problema della classificazione delle scienze non si deve istituire tale indagine, ma si deve assegnare alle matematiche, come alle altre, il loro posto soltanto secondo quei caratteri ch'esse offrono, sia nelle loro relazioni con gli altri campi, sia nella conformazione dei pro-

prii problemi. Curioso modo di vedere, da naturalista, che scambia le scienze per cani o gatti, per animali o piante, da collocare per segni esterni nella tale o tale altra arbitraria classe zoologica e botanica! La sua affermazione è, che le matematiche sono scienze *formali* e si oppongono così alle altre due classi: ma o che le scienze dello spirito sono scienze *materiali*, scienze di cose, *rerum?* Ecco, ad ogni modo, la sua tabella classificatoria: 1°) scienze *formali*, o matematiche pure; 2°) scienze *reali*. Le scienze reali si bipartiscono in *naturali* e *dello spirito*: le une e le altre sono o *fenomenologiche* o *genetiche* o *sistematiche*. Sono fenomenologiche nel primo campo la fisica, la chimica, la fisiologia: nel secondo, la psicologia. Sono genetiche nel primo campo la cosmologia, la geologia, la storia dello sviluppo degli organismi: nel secondo, la storia *tout court*. Sono sistematiche: nel primo campo la mineralogia, la botanica e la zoologia sistematiche, etc.; nel secondo le scienze sistematiche del diritto, l'economia politica, etc. Sottomettere la Storia alla Psicologia è un errore proprio del Wundt e dei suoi scolari, e già parecchie volte confutato. Considerare l'Economia politica come qualcosa di analogo alla Zoologia e Botanica, per chi sappia la forma del tutto astratta e, come si dice, deduttiva, che la prima è venuta assumendo specie nell'ultimo trentennio, significa non aver punto familiarità coi libri di scienza economica. E come classificare ciò che non si conosce? O conteremo noi i denti all'Economia, e ne esamineremo la forma delle unghie, e c'informeremo se si nutre di carne o di erbe, per mettere alla meglio in una data classe il poco noto animaletto od animalaccio?

Alla partizione delle scienze segue quella della filosofia. E se, come abbiamo visto, un brandello di filosofia è unito alle scienze non filosofiche, alla filosofia per compenso è unito un brandello di sapere storico, dacchè nella classificazione entra anche la *storia della filosofia*, la quale viene così staccata da tutto il resto della storia cui appartiene. Prescindendo da ciò, la filosofia pel Wundt si ripartisce in *genetica* e *sistematica*. La genetica comprende la dottrina della conoscenza in quanto formale (logica) e reale (gnoseologia), e, subordinata ad entrambe, la metodica. La filosofia sistematica o dottrina dei principii comprende una parte generale, che è la *metafisica*, e una speciale che si distingue in *filosofia della natura* (cosmologia, biologia, antropologia) e *filosofia dello spirito* (Etica e Filosofia del diritto, Estetica e Filosofia della religione); e, subordinata a tutte, la *Filosofia della storia!*

Accettare questo schema di classificazione, almeno nella sua parte essenziale, è accettare la filosofia del Wundt, e criticarlo è criticare quella filosofia stessa: il che ora non possiamo, essendo tale schema, in questo libro, proposto e non svolto. Faremo solo qualche accenno, e chiediamo perciò il permesso di saltare alla terza ed ultima parte del libro, lasciando la seconda, che contiene una sommaria storia della filosofia, tripartita in filosofia dei greci, filosofia cristiana e filosofia moderna.

Anche la terza parte è d'indole storica, concernendo lo svolgimento

storico dei tre problemi fondamentali (*Grundproblemen*) della filosofia, nei loro varii indirizzi: il problema *conoscitivo*, il *metafisico* e l'*etico*. Chi rilegga la classificazione riferita di sopra resterà meravigliato che il problema etico, che il Wundt ivi considerava come una suddivisione della suddivisione della *specielle Principienlehre*, assurga ora alla sfera dei problemi fondamentali. Il Wundt dice che il problema conoscitivo ha per oggetto l'uomo come essere teoretico, l'etico l'uomo come essere volitivo, e il metafisico è la parte centrale che mette in relazione le altre due, « dacchè la concezione generale dell'universo, cui la metafisica tende, è insieme determinata da esigenze teoretiche e da esigenze pratiche » (pp. 272-3). Più strana è la sorte di altre scienze, e ci permettiamo di rilevare quella dell'Estetica. A p. 35 il Wundt dice che l'Estetica contiene giudizii « sopra i valori di sentimenti (*Gefühlswerthe*) del piacere e del dispiacere, che si collegano con le nostre rappresentazioni ». Parrebbe così che venisse risoluta nella Psicologia. Ma a p. 85, nella classificazione della filosofia, essa vien coordinata all'Etica e alla Filosofia della religione, nella generale filosofia dello spirito. A p. 272, infine, essa è subordinata alla Metafisica e all'Etica, le quali, insieme unite, mostrano all'Estetica, come alle filosofie della religione e della storia, la via da battere. Il che non ci pare che dia prove d'idee molto chiare sul soggetto.

Rileveremo in ultimo la posizione che il Wundt prende nel problema metafisico. Egli indica il legame che questo ha col problema gnoseologico (pp. 348-9); ma non si pone la questione se, anzichè di semplice legame, non si tratti invece d'identità: se, in altri termini, il problema metafisico non sia da risolvere in quello gnoseologico. Gli è che per lui, in realtà, malgrado le apparenze, il problema metafisico è *fuori della scienza e della filosofia*. Ogni metafisica considera come necessariamente *ipotetica*, ed ogni *definitiva* ipotesi, ogni ipotesi ultima, come necessariamente *metafisica*. A tre si riducono i concetti ultimi ipotetici: sostanza, materia ed anima. Il materialismo e lo spiritualismo esclusivi sono oltrepassati; e la filosofia dell'avvenire sarà non dualistica, ma monistica: un *idealismo-realismo*, non già nel senso hegeliano, ma nel senso nuovo di una filosofia scientifica (pp. 350-3, 421-2). Questa metafisica dell'avvenire (ch'è, viceversa, quella del presente, essendo rappresentata già dal Wundt) prende a suo fondamento le scienze reali e i metodi in esse adoperati per soddisfare veramente le esigenze di una filosofia *scientifica*.

Ma l'ipotesi, a noi sembra, è un semplice metodo di ricerca, e non già per sè una verità. Una metafisica, che non possa definitivamente uscir dalle ipotesi, mostra con ciò stesso che il difetto è nel manico, ossia nella filosofia stessa: che il problema è posto male, e quella filosofia non ha ragion d'essere, perchè le sue stesse ipotesi sono impensabili. Che se invece esce dalle ipotesi ed afferra la verità, non può dirsi più *ipotetica*. La filosofia scientifica del Wundt urta nelle medesime difficoltà di tutte quelle filosofie che pongono a concetto supremo l'inconoscibile, ch'è qui l'eterno ipotetico.

Noi saremmo assai dolenti se da queste nostre critiche al libro del Wundt si traesse la conseguenza che il libro è senza pregio e può mettersi da banda senza complimenti. Esso è l'opera di un vecchio e dotto insegnante, che ha a lungo e coscienziosamente lavorato nel campo degli studii filosofici; epperò, anche nei suoi errori, riesce istruttivo e degno d'esser meditato.

B. C.

GIUSEPPE LISIO. — *L'arte del periodo nelle opere volgari di Dante Alighieri e del secolo XIII.* Saggio di critica e di storia letteraria. — Bologna, Zanichelli, 1902 (pp. v-240, 8.º).

L'autore di questo libro ha l'aria di un uomo sano e di buone gambe al quale sia un bel giorno venuto in fantasia che per camminar meglio egli ha bisogno di un paio di grucce: le prende infatti, ma, quando si accinge ad appoggiarvisi, si accorge che non gli servono, onde se le reca sulle spalle e seguita a camminare a gambe libere. Ma, perchè poi portar quel peso sulle spalle, e non gettarlo addittura via, visto che non serve?

Il Lisio ha pensato che « tra l'organismo del periodo e gli effetti artistici corresse intimo rapporto »: ha ricordato che gli studiosi tedeschi hanno fatto dei lavori sulle « qualità caratteristiche del periodo in Tucidide, ad esempio, o in Tacito »; ed è venuto nel proposito di studiare il periodo come elemento della forma nelle opere di Dante e degli scrittori del secolo XIII. La posizione della questione, la citazione stessa dei lavori tedeschi di stilistica, richiamano così quella teoria della forma letteraria per la quale si crede possa studiarsi da un lato il contenuto astratto e dall'altro la forma astratta, distinta in parole, periodi, forme stilistiche, metafore, metri, etc. etc. Ma, invece, tutti i chiarimenti e tutti gli svolgimenti posteriori del libro del Lisio sono la contraddizione del proposito iniziale e la prova migliore dell'impossibilità di esso. Il Lisio, guidato dal suo acume e dal suo buon gusto, ch'è molto, non stacca mai contenuto e forma, e non comprende ed analizza e giudica la forma se non unicamente nel rapporto vivo col suo contenuto.

Così egli si rifiuta a definire rigorosamente il periodo, cavandosela con la spiegazione alla buona: « non esservi dubbio che, dopo la *parola*, uno degli strumenti più poderosi sia il *periodo*, ossia il modo di legare esse parole » (p. 4). Non accetta nessuna partizione degli stili, confutando e quella del Bonghi e l'altra del Gröber (pp. 5-6), ed affermando arditamente, che dal punto di vista filosofico non v'ha stile *oggettivo* o *spontaneo*, contrapposto al *soggettivo* o *riflesso*, ma che lo stile è sempre soggettivo o riflesso, nel senso che è elaborato dallo spirito (p. 7). Laddove i filologi tedeschi stabiliscono un termine di paragone, ch'è l'uso linguistico, il Lisio riconosce che « quando noi parliamo del così detto *genio della lingua*, noi non facciamo altro che rendere con una parola l'impressione generale,

tratta, non già dai discorsi del volgo, ma dalle pagine degli scrittori » (p. 19). Esaminato il periodo negli scrittori italiani anteriori a Dante: « che mancava — si domanda — al periodo nostro perchè divenisse originale, o, meglio, tornasse classico? La perfetta rispondenza tra l'interno valore del pensiero e la pienezza del giro periodico, etc. etc. » (p. 83). Studia il rapporto del verso e del metro col periodo in Dante, e nota come Dante dovesse invertire spesso il periodo pel verso e modificare il periodo pel metro (p. 87 sgg.): ma si guarda bene dal considerare le rotture e le inversioni come dei difetti o de' *pis aller*, comandati dal verso e dal metro. Passando alla prosa, nota che in essa si mescolano spesso dei versi, ma ciò pare che accada per lo stato d'animo speciale in chi scrive e che « l'argomento stesso trascini le parole a combinarsi in onde armoniose »; e rinunzia a fare il conto dei versi notati dentro le prose dantesche, giacchè « ogni statistica di tal genere sarebbe fittizia » (p. 130). Circa alla *ripetizione*, osserva che « qualunque genere di ripetizione può trarre origine, o da pura negligenza o da povertà di vocaboli, o vero da volontà determinata di usarne », e distingue le ripetizioni in Dante secondo queste varie origini (p. 140): onde è chiaro che la ripetizione è per lui non la figura rettorica ben nota, ma un nome per cose diverse, ora per indicare veri errori e bruttezze letterarie, ora per indicare casi legittimi di espressione del pensiero, in cui non v'ha ripetizione, ma appropriazione. Protesta contro i pregiudizii spenceriani e di altri sul pregio che avrebbe la *collocazione diretta* (pp. 150-1), giacchè la vera collocazione consiste « nella più armonica rispondenza tra il valore dei concetti relativo al momento fantasticato e quello che dà a ciascuno l'ordine di posizione » (p. 154). Dopo una serie di osservazioni ed analisi minute, non crede di poter ridurre a tipi i periodi danteschi: « Se io riducessi a tipi tali periodi, commetterei un tradimento artistico; toglierei loro l'infinita varietà, che dalle minori condizioni e dagl'intrecci delle forme derivano, e a chi legge Dante quella vaghezza indeterminata di sensazione, che ogni opera di genio suscita in noi » (p. 192). Che più? A pp. 199-200 dice esplicitamente che concepisce separatamente forma e contenuto « per comodo di espressione, e non perchè li creda in arte distinti e diversi »; e critica le illusioni circa la loro distinzione.

Poichè dunque il Lisio non riesce a trovar mai altro criterio se non quello della rispondenza della forma al contenuto nelle sue infinite varietà e sfumature, e nessun altro criterio applica; poichè egli non riesce a rinserrare mai in alcuna formula conclusiva, diversa da questa complessiva ed universale, le tante analisi che compie; ci sembra legittima la conseguenza: ch'egli avrebbe ben fatto a non proporsi di studiare in Dante e negli scrittori del secolo XIII il periodo, il verso, il metro, la collocazione e simili, come categorie distinte, ordinando secondo esse il proprio lavoro. Non nega egli stesso, continuamente, quelle distinzioni?

Ma — dirà il Lisio — io credo che la nostra critica letteraria debba darsi allo studio della *forma* (pp. 1-3). Ottimamente. Senonchè, lo studio

della forma, come il Lisio mostra di saper benissimo, non può esser mai altro se non studio *organico*, non già *meccanico* ed *astratto*. E, per ciò, non giova ricorrere alle vecchie partizioni grammaticali e rettoriche, fondate su un concetto meccanico.

E a che cosa bisogna ricorrere allora? Ad una cosa semplicissima: a far davvero, non sommariamente e genericamente, ma entrando nei particolari, la critica della forma. Di questo ora si sente il desiderio. Noi possediamo felici caratteristiche generali dei nostri scrittori; ma sono scarse le analisi particolari: difettano le monografie critiche che estendano l'esame della forma a tutte le parti dei capolavori letterarii. Abbiamo noi forse, per dare un esempio, un'analisi estetica della *Gerusalemme?* Il Lisio dice (p. 2) ch'è necessario « creare la nozione critica della forma »: questa ci sembra che sia stata già creata; importa invece usarne più largamente che non si sia fatto sinora.

Il libro del Lisio ci porge un esempio pregevolissimo di quest'analisi estetica condotta su parecchi scrittori anteriori a Dante e su parecchie parti dell'opera di Dante. Come abbiamo già detto, nel giudizio del particolare (ed in esso è il nerbo e la sostanza del volume) il suo occhio è acuto ed il gusto sicuro. Ma perchè egli, fatta un'introduzione generale per riassumere il carattere generale dell'arte dantesca, o riserbato tale sguardo complessivo alla conclusione, non ha preferito (se credeva fosse ancora utile) di esaminar quell'arte canto per canto, notandone i pregi e i difetti, senza astrarre dai varii canti versi e periodi e comparazioni, che solo nell'insieme della situazione trovano la loro giustificazione o, in certi casi *(quandoque bonus...)*, la loro condanna? Tanto più ch'egli è stato costretto sempre a richiamare la situazione complessiva e concreta quando ha dovuto giudicare un qualsiasi movimento di periodo.

Ed allorchè l'analisi estetica lascia porre in rilievo la forma metrica o la metafora o la comparazione o il tipo del periodo come qualcosa d'isolabile dal pensiero, vuol dire che il poeta si è fatto condurre in quei casi da preconcetti di scuola, e non è stato davvero poeta. Vedete le analisi che si son date dello stile del Marino. Il che ci apre la via ad un'altra osservazione. Il Lisio si propone la questione se nel cercare certi effetti Dante *operò con intenzione*, e conclude che l'arte di Dante è *spesso consciente, voluta* (pp. 10-14). E, fatta più oltre una bella indagine sulle teorie stilistiche e retoriche del medievo, si domanda: « Dato simile concetto della poesia, data la ferma fede di quegli uomini ne' precetti teorici che fossero più diffusi e meglio ritenuti *autentici* e buoni: chi ne assicura che la dantesca brevità, così profonda modificatrice del periodo, così caratteristica dell'opera in cui l'arte sovrana dell'Alighieri si assomma, non sia tanto naturale conseguenza dell'indole di lui, dell'età dei Comuni, quanto di un concetto teorico saldamente radicato in quell'animo, tenacemente seguito da quella volontà? ovvero, che la dantesca brevità non sia, in fondo, che il felice risultamento di tali condizioni, in così mirabile armonia? » (p. 77). Qui bisogna bene intendersi. Dante potè avere

o no coscienza critica del suo fare o produrre poetico; ma la coscienza riflessa non potè avere nessuna influenza diretta sulla produzione, appunto perchè segue e non precede il momento produttivo. E bisognerebbe evitare il concetto di *voluto;* giacchè il *voluto* in arte è l'artificioso, ed è un concetto che si applica agli errori artistici, non alle parti riuscite e geniali, che non son mai volute. È bene studiare le teorie di un artista; ma non bisogna perdere di vista il principio critico di capitale importanza, che le teorie, se spiegano talvolta i difetti dell'artista, non spiegano mai la sua genialità.

Pagine importanti ha il volume del Lisio sulla letteratura delle origini, sulle teorie rettoriche e grammaticali, sulla storia della terzina nella letteratura italiana, sull'influenza della rima in Dante, sulla connessione tra la poesia e la prosa dantesca, e così via. E tutto il suo libro è poi scritto con forma elegante e concentrata, segno della buona scuola nella quale egli si è educato: forma, alla quale noi non avremmo ad appuntare se non forse qua e là una fioritura e una sostenutezza soverchie nel discorrere di argomenti critici; ch'è poi un difetto assai aristocratico. Ci auguriamo perciò vivamente ch'egli, gittate via le grucce di cui abbiamo parlato a principio, ci dia altre analisi estetiche condotte con l'ordine ch'è il naturale, di seguire cioè il poeta nello svolgimento dell'opera sua, mostrando come questi abbia via via risoluti i problemi artistici che gli si agitavano nell'animo.

B. C.

H. TAINE. — *Sa vie et sa correspondance.* Correspondance de jeunesse, 1847-1853. — Parigi, Hachette, 1902 (pp. 372, 8.º).

Che cosa s'impara da questo primo volume del carteggio d'Ippolito Taine, che qui si comincia a pubblicare intramezzato da notizie biografiche? Anzitutto, il lettore che ha ammirato il Taine come scrittore, ha ora occasione di stimarlo ed ammirarlo come uomo. I suoi anni giovanili furono come divorati da una fiamma di entusiasmo per la scienza, dalla brama di afferrare la verità, di dedicarsi interamente a qualcosa di nobile e degno dell'uomo. Le lettere ch'egli scambiò col suo compagno ed amico Prévost-Paradol, ci mostrano a fronte due temperamenti assai diversi. Il Prévost-Paradol, nato per la politica, era impaziente delle lunghe meditazioni: era risoluto a metter la sua esistenza « au service d'une idée pratique au lieu de la consumer toute entière dans un long et rude voyage vers la lointaine vérité ». Il Taine si sentiva incapace di operare politicamente se prima non si fosse procurato la luce all'intelletto sul problema del destino dell'uomo, e su tutte le circostanze del pratico operare. Una sua lettera del 1.º maggio 1849 (pp. 85-6) contiene quelle confessioni d'incertezza politica, che divennero poi la prefazione alle *Origines de la France contemporaine.* Non era ansioso di successi e beni estrinseci: « Je n'ai

point envie de courir le monde — scriveva (p. 53) — avec fracas, en bel habit, d'y faire du bruit, d'y gagner de la gloire et du respect, tant que je laisse ma maison (la sua anima) malprope ou nue: je n'aime point en sortant d'un beau salon rentrer dans une chambrette sale· et avant de faire voir que je suis beau et bien habillé, je tâcherai de l'être ». Sono molte le pagine in cui descrive con tratti energici la felicità che si prova nel pensare, ricercare, vivere (com'egli dice) *d'idee generali*. « J'ai été fort heureux pendant tout ce temps — scriveva alla madre il 26 maggio 1852. — Causer avec des idées est mon plaisir infini et mon occupation passionnée. Toutes les facultés sont tendues, on oublie le reste, les jours fuient comme une flèche, et, à la fin, on est content de soi, parce qu'on a fait un véritable effort et une action d'homme ». E, durante le lotte e le ingiustizie che ebbe a subire da parte dei professori della Sorbonne, non perdè mai la sua calma, non si turbò ed inveleni. Giovane poco più che ventenne e professore da pochi mesi in un liceo di provincia, fu il solo tra quei professori che ricusasse, dopo il colpo di Stato del 2 dicembre 1851, di firmare l'indirizzo di adesione e riconoscenza a Luigi Bonaparte; e non tanto per ragioni politiche quanto per ripugnanza morale (p. 176).

In questo volume si troverà inoltre confermato ciò che appare dai suoi libri, ed anche da una sua dichiarazione nei *Philosophes français du XIX siècle*· la grande influenza che ebbe sul suo svolgimento mentale lo studio dell'Hegel. Già fra i suoi professori al Liceo Bourbon era stato quel Carlo Bénard, noto anche in Italia come traduttore dell'*Estetica* egheliana. Nel 1851 studiava la *Logica* dello Hegel, e preparava intorno ad essa un lavoro di cui restano parecchi quaderni ed abbozzi tra i suoi manoscritti. « Je lis la Logique de Hegel C'est une analyse des principaux modes d'être possibles, les définitions étant rangées en ordre et s'engendrant les unes les autres. C'est la seule métaphysique qui existe avec celle d'Aristote » (pp. 162-3, cfr. 145). Nel 1852 ne studiava la *Filosofia della storia*. « Je viens de lire la *Philosophie de l'Histoire* de Hegel — scriveva il 20 giugno al Prévost-Paradol, — et c'est une belle chose, quoique trop hypothétique, et pas assez précise. Je rumine de plus en plus cette grande pâtée philosophique, dont j'ai touché un mot, et qui consisterait à faire de l'histoire une science, en lui donnant, comme au monde organique, une anatomie et une physiologie » (p. 274, cfr. 270). E, qualche mese dopo, studiava la *Filosofia della Religione*, e le altre parti della egheliana filosofia dello spirito (pp. 289, 298).

Curiosi particolari si traggono dal carteggio sulle disavventure universitarie del Taine, il quale, ciò è noto, distintosi come il primo degli allievi della Scuola Normale, ammirazione ed orgoglio dei suoi compagni, fu respinto, tra lo stupore di tutti, all'esame di aggregazione in filosofia. La ragione della ripulsa fu una lezione sullo Spinoza, nella quale svolse la teoria dell'identità del Bene con l'Essere: dottrina scandalosa. Mandato, come, si è detto, ad insegnare filosofia in un liceo di provincia in

qualità di supplente, l'anno dopo il Ministro di pubblica istruzione, a cagione delle sue idee, gli tolse quell'incarico, inviandolo altrove ad insegnare retorica. Intanto, il Taine si era preparato di nuovo all'aggregazione di filosofia con una tesi sulla sensazione, che fu il primo nucleo del futuro libro *De l'intelligence*. Ma la tesi non venne accettata dall'Università. Adolfo Garnier, scrivendo il 17 maggio 1852 al Leclerc, enumerava alcuni punti della tesi ed interrogava: « Comment dit-il que ces doctrines-là ne sont pas dangereuses? » (p. 250). E, al giovane che gli s'era rivolto dandogli delle spiegazioni, dichiarava il 22 giugno: « Ce que je ne crois pas possible de vous laisser soutenir devant la Faculté, surtout dans les circonstances présentes où les ennemis de la philosophie la surveillent de si près, c'est -- qu'il y a un *moi* etendu, long, large, rond, carré, etc. » (p. 277). Un altro di quei professori, il Damiron, diceva: « Quand on s'adresse à une Faculté, on sait ses idées, on ne peut pas pretendre lui en faire accepter d'autres » (p. 280). E il Saisset: « Il n'y a pas de *bon sens* de vouloir faire de la philosophie sans tenir compte de l'opinion publique » (p. 287). Il che, a noi Italiani, ricorda l'uscita di un certo senatore contro i professori, che insegnano una filosofia « difforme dalle idee della maggioranza dei contribuenti »!

Il Garnier gli faceva consigliare di abbandonare la filosofia perchè aveva troppa immaginazione, e di cercare « dans la littérature et la poésie un emploi plus legitime et plus heureux de ses brillantes qualités ». Al che il Taine rispondeva dignitosamente il 7 giugno 1852: « Je voudrais en vain, selon votre conseil, chercher dans la littérature un chemin plus facile et un avenir plus heureux: il me faudra une longue expérience pour me croire entierement impropre à des etudes que j'aime uniquement » (p. 263). Comprese tuttavia che l'università non era la sua strada: dei professori ufficiali diceva: « Ils veulent que les candidats fassent des sécondes éditions de leurs manuels » (p. 286). Ed ancora: « Je n'ai guère de chances favorables dans les grand chemin officiel: on y va d'un pas de tortue, et les grands avancements ne s'achétent guere que par de grandes lachetés ou une servilité naturelle » (p. 285). Così lasciò l'insegnamento, si dottorò in lettere con la tesi sul La Fontaine, e iniziò la sua carriera di scrittore, per insegnare poi più tardi soltanto alla Scuola di belle arti.

La simpatia che il Taine ci desta pel suo carattere, e la grande superiorità che pel suo ingegno critico, colto e novatore, egli aveva sui rappresentanti della scienza ufficiale, non deve impedirci però di riconoscere che il valore assoluto della sua filosofia non è grande. Abbiamo visto che si formò con lo studio dell'Hegel. Nell'eghelismo erano grandi verità generali e, insieme, grandi errori di particolari, i quali ultimi esigevano una revisione. Ma quale revisione fu quella del Taine? Egli pretese correggere l'idealismo col sensismo e il meccanismo, Hegel col Condillac! L'Hegel moveva dallo spirito per giungere alla comprensione intera della realtà: il punto di partenza era eccellente, le deduzioni di alcune parti del sistema erano sbagliate. Il Taine, *accettando tutte le deduzioni sbagliate*

dell'Hegel, abbandonava proprio il punto di partenza, ch'era indovinato; ed invece di cominciare dallo spirito, cominciava dalla natura; invece che dal primario, dal secondario o terziario. Di qui gli studii di anatomia e di scienze naturali e medicina, dai quali, superstiziosamente, aspettava ciò che una mente filosofica non deve aspettare: di qui tutta la fraseologia di gabinetto e di laboratorio, ch'è nelle sue trattazioni letterarie e filosofiche; di qui un perpetuo scambio tra le spirituali creazioni dell'uomo e le astrazioni delle scienze naturali. E, per converso, sotto questa vegetazione naturalistica, resistono i più contestabili prodotti del movimento filosofico germanico: la storia assorbita in un sistema di cause astratte; la scienza della natura concepita come un sistema di formule logiche e l'uomo come un *teorema ambulante*, l'arte, ridotta a rappresentatrice di verità scientifiche.

Ma, malgrado alcune cattive conseguenze derivanti dai suoi pregiudizii teorici sull'arte e sulla storia; malgrado la tendenza, che ad essi si collega, del troppo semplificare i complicati fatti della storia ed esagerarne un sol lato; i suoi tanti volumi di storia letteraria e politica contengono una ricchissima raccolta di analisi, d'interpetrazioni, di giudizii, acuti, originali, veri e nettamente esposti. « Il n'y a que deux choses agréables à faire — scrive egli in una di queste sue lettere giovanili (18 giugno 1853): — les monographies, l'étude des caractères, de la vie, le detail d'une âme, ce qui est de l'art; et la haute philosophie, les généralités, dont les bras sont grands comme le monde. Les choses moyennes manquent de grandeur ou d'intérêt » (p. 342). Delle due cose egli ha fatto meglio la prima che la seconda; e sopravviverà piuttosto come storico e letterato che come filosofo. Ci duole di venir così a trovarci un po' d'accordo col suo giudice della Sorbonne, con Adolfo Garnier. Ma ci consoliamo pensando che questo giudizio nostro ha motivi affatto diversi, anzi opposti a quelli che movevano lo spiritualista Garnier, il noto tirannico sovrano di un gran popolo di *facultés de l'âme!*

B. C.

FILIPPO MASCI. — *Filosofia, scienza, storia della filosofia*, Memoria letta alla R. Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli — Napoli, tip. della R. Università, 1902 (pp. 38, 8.°).

A questa breve memoria del prof. Masci han pòrto occasione (come si ricava dalle ultime linee di essa) le disposizioni dei recenti regolamenti universitarii per le quali l'insegnamento storico della filosofia è stato accresciuto e quello teorico diminuito; e, d'altra parte, la filosofia sembra essere stata più strettamente congiunta con le scienze naturali (pp. 37-8). Il prof. Masci si propone di combattere entrambe le erronee disposizioni o tendenze; ed in ciò ha ragione da vendere. Ma noi non saremmo sinceri se poi dicessimo che siamo soddisfatti del modo da lui tenuto nella sua dimostrazione.

Il prof. Masci vuole ancora una volta esporre che cosa è la filosofia, che cosa forma la sua originalità e la sua ragion d'essere. Egli nega anzitutto che la filosofia si distingua dalle scienze nel metodo: filosofia e scienze han lo stesso metodo (p. 4). Ma di quali scienze egli parla? Più oltre, considera come scienze e quelle della natura e quelle dello spirito e quelle intermedie, quale la psicologia (p. 7). La filosofia, non distinguendosi nel metodo da esse, pure, diversamente dalle scienze particolari, « cerca l'unità e il sistema della realtà, e quindi anche il rapporto del pensiero alla realtà, dello spirito alla natura, e l'unità di ambedue » (p. 5). E per « abbozzare il sistema del reale » non è necessario conoscere questo in tutte le sue parti. Si tratta di compiere una sintesi provvisoria, o, come dice il prof. Masci, nel tempo (p. 6). La filosofia non può far di meno delle scienze: il filosofo deve possedere qualcuna di queste, non importa quale (p. 7). Nè le scienze possono far di meno della filosofia, cercando al pari di essa « la realizzazione indefinitamente approssimativa dell'unità della conoscenza » (p. 7). Ciò posto, si dovrebbe concludere che la filosofia non ha alcuna ragione di esistere come funzione scientifica o teoretica indipendente: è già sostanzialmente contenuta nelle scienze particolari, e le sue sintesi sono compilazioni provvisorie. Il Masci osserva che il *filosofo di professione* deve esserci, perchè « le abitudini mentali generate dalle singole discipline » farebbero esagerare ai loro specialisti l'elemento dell'una o dell'altra nella sintesi complessiva, se la tentassero essi (p. 10). Ci sarebbe il *filosofo di professione* — noi rispondiamo —, ma non la *scienza filosofica*: come c'è il compilatore di professione, lo scrittore di enciclopedie di professione, etc.; ma non c'è la scienza enciclopedica, o la scienza compilatoria. Se non che, il Masci aggiunge che il rapporto di spirito e natura oltrepassa le singole discipline, e che « la natura della sintesi filosofica è sempre di essere più o meno ideale », e non si ottiene mediante la riduzione causale, ch'è la via della scienza (p. 10½). Dunque, non è esatto ciò ch'egli ha asserito di sopra, che la filosofia non differisce nel metodo dalle scienze, almeno da quelle naturali, ed ecco indicato un tutt'altro posto alla filosofia: non riassunto delle singole scienze, ma ricerca *ideale* (speculativa) e non *causale* (meccanica). Ma nella pagina seguente la parola « ideale » vien determinata diversamente: la filosofia è « un'integrazione ideale della curva di cui le singole scienze non presentano se non frammenti ». Il filosofo ha « la temerità anticipatrice » (p. 11). Dunque, la filosofia sarebbe, in questo terzo caso, non scienza, ma posizione d'ipotesi da discutere e da verificare nel progresso delle singole scienze, e il filosofo un *temerario* che, senza essere specialista, farebbe quelle ipotesi di cui solo gli specialisti possono misurare l'opportunità. Finalmente, una veduta assai diversa appare in altre pagine di questa memoria intorno alla filosofia, la quale viene considerata (pp. 31-40) come « la crisi della coscienza di un'epoca », come il mutarsi degli *stati psicologici* in *oggetti* per la coscienza. In questo caso, la filosofia sarebbe — l'arte. Emilio Zola, che ha oggettivato lo stato psi-

cologico della generazione maturata fra il 1870 e il 1890, sarebbe stato il filosofo della sua epoca!

Dopo aver discorso del rapporto della filosofia con le scienze, il prof. Masci passa a discorrere di quello ch'essa ha con la religione. E comincia con l'affermare che la filosofia compie un'opera purificatrice rispetto alla religione (p. 12). Ciò vorrebbe dire che la religione è identica alla filosofia, ossia è soltanto una forma imperfetta della filosofia, e perciò purificabile e perfezionabile in questa. Ma il Masci invece asserisce subito dopo che filosofia e religione sono distinte. In primo luogo, « mitologia e religione sono opera della coscienza collettiva, mentre la filosofia è prodotto della riflessione individuale » (p. 12). Collettiva? E che cosa è il *collettivo* se non una somma di coscienze *individuali*? « Mitologia e religione sono l'opera del sentimento e della fantasia, e pongono la causa fuori del mondo: la filosofia vuol essere scienza » (pp. 12-13). La religione « ha radice nelle facoltà affettive e volitive » (pp. 15-17). In questo caso, la filosofia non può di certo purificare o perfezionare ciò ch'è di natura a lei estranea, quali i prodotti delle facoltà affettive o volitive. Ma ecco che, poco dopo, la religione torna ad essere qualcosa non di affettivo o di volitivo, ma di teoretico: la religione è *storia*, mondana e oltremondana, diversamente dalla filosofia, che è teoria, o, se storia vuol dirsi, è *storia ideale*, senza tempo e senza spazio (p. 18). Dunque, se la religione è storia, sapere storico, può esser daccapo purificata dallo spirito teoretico, cioè dalla critica storica. Ma no: — soggiunge il Masci — la religione è « storia passata, presente e futura (creazione, redenzione, immortalità) »; essa va oltre l'esperienza; è una *historia aeterna* corrispondente alla *veritas aeterna* della filosofia (pp. 19-20). E, allora, religione e filosofia tornano ad essere identiche: una storia *eterna*, non solo del passato ma *del presente e del futuro*, è fuori dello spazio e del tempo, è *storia ideale*, è filosofia (lo ha detto poco prima lo stesso prof. Masci). — « La storia religiosa non può essere fondamento della Filosofia se non che come un altro fatto dell'esperienza finita » (p. 20). Qui, come in altre pagine della memoria del prof. Masci, è evidente l'influenza del recente libro del Wundt, esaminato di sopra, di cui si ripetono talora le parole. Se la religione è un fatto qualsiasi dell'esperienza, non ha più indole conoscitiva: non è nè storia empirica, nè storia ideale ed eterna. « La Filosofia innanzi al fatto religioso non può se non scrutare quello che può essere scrutato ed onorare l'imperscrutabile » (p. 20). E qui, di nuovo, si riaffaccia la religione come contemplazione del mistero, ossia di qualcosa che la filosofia non può superare, ma a cui deve fare omaggio cedendo le armi.

In terzo luogo, il prof. Masci esamina il rapporto della filosofia con la storia della filosofia. Egli rifiuta la veduta egheliana che la filosofia è la storia della filosofia (pp. 29-30). Ma credo di dover distinguere tra le scienze della natura in cui « l'oggetto può considerarsi più o meno come fatto e perfetto », e quindi la storia di esso non ha importanza, e le scienze dello spirito per le quali « bisogna persuadersi » che « l'oggetto

è in continua formazione », e la storia è il presupposto della scienza (p. 31). Ma non è il mondo, che si dice *naturale*, continua formazione, come appunto quello dello spirito? Nè comprendiamo perchè, dovendosi cercare un paragone al rapporto di Filosofia e Storia della filosofia, il prof. Masci adduca quelli di Estetica e Storia dell'arte, di Filosofia della religione e Storia della religione (p. 31). Qui c'è uno scambio evidente: perchè il parallelo fosse esatto, bisognava dire: *Estetica* e Storia *dell'Estetica*, *Filosofia* della religione, e Storia *della Filosofia* della religione. Nè comprendiamo come la storia della filosofia, ch'è stata distinta dalla filosofia, possa poi essere « maestra inappellabile » per la sintesi filosofica (p. 35). Del resto, il prof. Masci si rappresenta a questo modo la posizione della filosofia rispetto alla storia della filosofia. Egli dice (pp. 34-7) che « sono due gemelle che natura avvinse con organi comuni di circolazione e di respirazione ». « Non s'intende la storia della filosofia senza una filosofia, e per averne una davvero bisogna conoscerne la storia. È un circolo che non si può rompere, ma non un circolo vizioso, bensì un circolo di reciproche azioni ». A noi sembra invece questo un vero e proprio circolo vizioso: azioni e reazioni accadranno tra due esseri viventi, o, se si vuole, tra due professori di una medesima facoltà, per es. tra il prof. Masci, che insegna teoretica nell'Università a Napoli, e il suo collega e mio amico prof. Chiappelli, che insegna storia della filosofia, tra i quali due correranno rapporti cordiali; ma tra la filosofia e la storia della filosofia, ossia *tra due prodotti dello spirito umano*, non si capisce che cosa siano le azioni e le reazioni. Il vero è che per discernere, nella massa ancora indistinta dei fatti storici, i fatti *filosofici* e farne la *storia* (che è la Storia della filosofia) occorre anzitutto aver *filosofato*; e quindi la filosofia precede assolutamente, nell'ordine genetico, la storia della filosofia. *Primum vivere, deinde philosophari*: ma *primum philosophari, deinde philosophandi historiam exquirere!* Il rapporto non è di gemelli, ma di madre a figlia, o, per uscir di metafora, di condizione a condizionato.

Salvo che per quest'ultima parte, dove abbiamo voluto accennare alla nostra soluzione, pel resto noi abbiamo lasciato che il prof. Masci combattesse il prof. Masci, limitandoci a mettere in rilievo la perplessità tra indirizzi diversi che appare in questo suo scritto. Del quale, come abbiamo detto in principio, pure approvando del tutto lo scopo, non ci sembra approvabile il metodo di dimostrazione (1).

B. C.

---

(1) Tralasciando le altre osservazioni filosofiche e di storia della filosofia che ci sono occorse alla mente nel leggere la memoria del Masci, ci si consentano due osservazioni letterarie, che sono veramente d'inezie. I versi citati a p. 37 non sono dell'Ariosto, ma del Berni. A p. 12 non avremmo detto « il *servo* di Fausto », perchè la parola *servo* mal traduce il *famulus*, ch'era come a dire l'*assistente* del dottore, o il *pratico*; parola con la quale si son chiamati per secoli, almeno nel Napoletano, i giovani che facevano la pratica presso i medici in esercizio.

J. Verest, S. J. – *Manuel de littérature. Principes, Faits généraux, Lois.* — Bruxelles, O. Schepens, 1900 (pp. 687, 16.°).

È un trattato di rettorica per le scuole secondarie; ma merita di esser segnalato come un esempio del modo in cui si potrebbe almeno svecchiare questa parte ancor tanto venerata dell'insegnamento letterario giovanile. I Gesuiti sono stati in ogni tempo maestri di didattica; e se non è accettabile tutto quello che il p. Verest vorrebbe insegnare, certo la via da lui prescelta è la sola per cui si possa giungere a fare della rettorica qualche cosa di ragionevole.

La rettorica o è filosofia e propriamente estetica; o si riduce ad un ammasso di precetti, magari verissimi e utilissimi, come son in massima parte quelli dell'arte poetica oraziana, ma affatto arbitrarii e però senza valore e senza significato. Non v'ha dubbio che gli uomini prima parlano, e poi si propongono il problema della parola come espressione del loro pensiero; prima ci fu Omero ed Erodoto e Tucidide ed Eschilo e Sofocle e Aristofane, e poi Aristotile scrisse la sua poetica. La rettorica non nacque e non poteva nascere se non come riflessione dello spirito sulla sua funzione estetica o espressiva; ossia come riflessione dello spirito su sè medesimo, come filosofia. Come e perchè, specialmente nel periodo alessandrino e poi nel rinascimento classico moderno, essa si sia, per opera dei letterati, poeti o eruditi, epperò in ogni caso alieni da ogni riflessione speculativa, allontanata sempre più da queste sue origini storiche e ideali, non è qui il caso di dire, ma è chiaro, che questo progressivo allontanamento dalla sua indole originaria è stato per la rettorica una deviazione, anzi una vera continua falsificazione, per cui essa, invece di criticare via via il suo primitivo contenuto (salvo qualche eccezione, in cui però la critica anzichè dallo spirito filosofico fu suggerita dal buon senso o dalla stessa realtà delle opere letterarie), l'ha mantenuto religiosamente, anzi è venuta sempre più impinguandolo di teorie e amminicoli di nessuna portata scientifica.

Ora può darsi che il teorico dell'estetica, affacciandosi oggi nel campo della rettorica, come comunemente s'insegna, non vi trovi un solo concetto legittimo e creda che il meglio sarebbe di far giustizia di tutta questa disciplina. Ma non è dubbio che i letterati se ne scandalizzeranno e non gli presteranno fede, e continueranno a insegnare la loro rettorica. Sicchè è bene, in ogni modo, che questa, ritornando a' suoi principii, sia pervasa da quello spirito filosofico, che solo può internamente criticarla e corroderne col tempo tutto il fradicio, per ridurla infine a quel nocciolo di concetti scientificamente esatti, che gli stessi teorici di essa potranno allora vedere se siano nè più nè meno che l'estetica, o qualche cosa di diverso e d'indipendente. E vedranno anche se tal nocciolo possa formar materia d'insegnamento per ragazzi di 14 o 15 anni.

La critica e la corrosione non sono cominciate nel libro del Verest: ma v'è entrato già il verme roditore: un piccolo vermiciattolo passatovi dagli in-folio di San Tommaso. Ma l'A. conosce gli studii moderni e spesso

arditi dei tomisti; e oltre gli studii di molti suoi confratelli della Compagnia consulta e sfrutta quella *Psicologia* del Mercier, in cui tanta parte è già penetrata dei risultati (non sempre indiscutibili, è vero) delle più recenti ricerche scientifiche; e cita e conosce non pochi scrittori razionalisti degli ultimi tempi. Il suo libro è diviso in due parti; e la prima è consacrata alla Teoria generale delle belle lettere: in cui sopravvive il più della rettorica tradizionale; ma vi trovi anche trattati argomenti, di cui i manuali di rettorica non si sono mai occupati. Tutto il primo libro di questa prima parte espone *notions de psychologie litteraire* e discorre di facoltà mentali (intelligenza, immaginazione, memoria) di volontà e sensibilità (volontà e passione, il piacere estetico e il comico), della manifestazione del pensiero e del sentimento, e quindi del linguaggio in generale, della parola, della mimica, della scrittura e dei loro effetti; infine, dell'educazione dell'apparecchio espressivo. Così nella seconda parte, contenente la teoria speciale dei generi letterarii, la prima sezione del terzo libro espone *notions d'esthetique*, con un capitolo sul bello, uno sull'arte, uno sulle arti belle e uno intorno agli errori fondamentali in materia letteraria. Così nel quarto libro di questa seconda parte (sez. I) l'A., dovendo trattare la dottrina dell'eloquenza, per la dialettica non trova nulla di meglio che, attingendo alla logica, esporre la teoria del sillogismo. — Come? si dirà, in uno stesso libro, che tratta d'una sola materia, la teoria del bello e la teoria del sillogismo? Questo è un pasticcio! — Forse è così: ma se volete una rettorica che vi tratti prima di tutto dei mezzi d'espressione del pensiero o del sentimento e poi vi faccia anche una teoria dei generi, e fra questi del genere dimostrativo, non potete fare a meno di mettere accanto all'estetica la logica, poichè la dimostrazione non è un fatto estetico, ma logico. Il vero è che, messa la materia della rettorica nel suo naturale terreno, non può non saltare agli occhi l'impossibilità di certi suoi problemi: non può non cominciare fatalmente quella critica interna che dicevo.

Perciò non mi trattengo a rilevare i pregi e i difetti del libro; ma mi limito ad additarlo come un primo passo giovevolissimo verso la revisione della rettorica: quali che possano essere i risultati di una tale revisione.

G. GENTILE.

IGINO PETRONE. — *F. Nietzsche e L. Tolstoi*. Idee morali del tempo. Conferenze lette alla Società « Per Cultura ». — Napoli, Pierro, 1902 (pp. v-163, 16.º).

Sono quattro conferenze scritte in forma molto vivace e immaginosa, che contengono l'esposizione e la critica delle idee etiche del Nietzsche e del Tolstoi, autori che hanno avuto grandissima voga e prodotto viva impressione nell'ultimo decennio. Delle cause della voga alcune sono comuni ad entrambi, come è quella del loro valore di scrittori ed artisti;

altre sono d'indole opposta per ciascuno. Chè l'affermazione egoistica del Nietzsche ha svegliato le simpatie di coloro che dall'esclusivo naturalismo erano tratti a non concepire ed ammirare altra virtù fuori della forza brutale, laddove l'ascetismo tolstoiano ha attirato quelli appunto che del naturalismo erano stanchi e cercavano lume d'idealità. Sottometterli ad una critica è opportuno oggetto di conferenze di divulgazione; è andarli a cercare dove si trovano, nel gran pubblico e tra la gente di mondo: noi dubitiamo assai che l'uno e l'altro, e specie il secondo, avranno posto in una rigorosa storia generale della filosofia. Una costruzione filosofica, sia pure erronea, manca così al Nietzsche come al Tolstoi: il che li rende filosoficamente ben poco interessanti. Sono predicatori di una loro morale, più che filosofi della morale. Pel Nietzsche il prof. Simmel, di Berlino, ebbe a sostenere addirittura, in un suo noto articolo, che era *incriticabile*, giacchè, ponendo un ideale qualitativo di felicità in luogo di quello collettivo o quantitativo della morale comune, non poteva dimostrarlo, come l'altro non si dimostra, ma per ciò appunto si sottraeva egli stesso alla critica. Se non che, il Simmel esagerava a questo modo il concetto della morale *formale*, la quale, se fa consistere la moralità nella bontà e sincerità dell'intenzione, non toglie per altro che si possa far la critica degli errori di fatto e di ragionamento per cui si giunge con la migliore intenzione a consigli pratici assurdi, a propositi da manicomio. E tale è il caso del Nietzsche. Il Petrone mostra con chiarezza la vacuità o la malvagità dell'idea della volontà dominatrice e del superuomo.

Circa al Tolstoi, il caso è diverso. Questi muove da un affermazione vera, ma vecchissima: che il vero *io* non è l'*io* empirico ed individuale, ma è l'*io* spirituale, il *noi*, e da questa affermazione cava cervelloticamente conseguenze affatto arbitrarie, come la teoria della non resistenza al male, il ritorno alla vita del popolo e al lavoro fisico, l'ascesi sessuale. La narrazione della sua crisi è di molto interesse psicologico e di grande bellezza artistica; ma la scoperta, ch'egli fa, è una scoperta sua individuale, non è una scoperta nella storia del pensiero, trattandosi, come abbiamo detto, di un pensiero ben antico. Il Petrone è forse troppo favorevole alle tesi sostenute dal Tolstoi; il cui ideale non incontra già obiezioni perchè sia moralmente altissimo ed austero (quale morale più alta ed austera di quella del Kant?), ma perchè non vuol tener conto della natura e della storia, delle basi e dei dati di fatto che nessuna morale può cangiare perchè li presuppone. Riesce così il Tolstoi ad una caricatura della morale idealistica, atta piuttosto ad allontanare che ad attirare e persuadere gli animi. Ci permetta inoltre il Petrone, studioso di filosofia, alcune osservazioni che ad altri potrebbero parere troppo sottili. A p. 38 egli parla di azioni morali che possono essere censurabili dal lato dell'*utilità*: ora l'azione utile, non essendo altro che « la volontà che vuole un fine », non può mai trovarsi in contrasto con l'azione morale. In luogo di *utilità* ci sembra che bisognasse dire *tecnicità*, o in altro modo indicare l'errore meramente teorico (e non pratico, non di utile), cui si voleva alludere. A

p. 41 si dice che la virtù non ha una storia, che « la virtù posseduta non è drammatica ». Ma la virtù è sempre dramma, è sempre attività: una virtù posseduta, ossia meccanizzata, incosciente, diventata abitudine, non è più virtù. A p. 47 ci saremmo astenuti dalle osservazioni con le quali dall'esame fisiologico si vuol ricavare la legge della vita, applicabile alla morale: perchè la fisiologia è inetta a darci qualunque idea di discriminazione valutativa, se noi non ve l'introduciamo prima togliendola dal campo della morale e dello spirito. Chi chiede consigli di morale alla biologia e fisiologia, non può poi ricusare quelli immorali, che altri ottiene con lo stesso procedimento. A pp. 59-61 si fa un grand'elogio della *fede*. Ora se la fede è conoscenza (in tutte le sue forme legittime) è giusto che la fede, ossia il conoscere, è base del volere: *ignoti nulla cupido*. Ma il Petrone sembra intendere la fede come qualcosa di diverso dalla mentalità, e d'incontrollabile: qualcosa di arazionale se non d'irrazionale, d'incriticabile se non di anticritico: una fede di tal genere sembra a noi degnissima di tutti i sarcasmi del Nietzsche. In genere poi, non è esatto il parlare, come qui si fa *passim*, di emozione e di compiacenza *estetica* od *artistica* quali elementi costitutivi della concezione del Nietzsche. Bisognerebbe dire invece compiacenza *sensuale* o (se non fosse un pleonasmo) compiacenza *edonistica*. L'estetica e l'arte non c'entrano punto. Chi prova voluttà nel vedere scannare il suo simile, avrà una compiacenza *sensuale*, per quanto mostruosa, ma non già un'emozione *estetica*. Starà vicino al Marchese di Sade, non a Lorenzo il magnifico.

B. C.

MAX RÜMELIN. - *Die Verwendung der Causalbegriffe in Straf- und Civilrechte*. - Tübingen, 1900 (estr. dall'*Archiv für civilistische Praxis*, pp. 174, 8º).

Dalla presente trattazione apprendiamo, noi non giuristi, che c'è nella letteratura giuridica germanica un'abbondantissima serie di monografie e dissertazioni sul concetto di *causalità* nel diritto. E a tale letteratura s'aggiunge questa trattazione medesima che esamina criticamente le varie teorie sull'argomento, e ne propone delle nuove o ritocca quelle vecchie. E si risale ai libri di logica (di solito allo Schopenhauer o allo Stuart Mill, e il Rümelin si attiene per suo conto alla logica del suo maestro Sigwart) per fissare i varii sensi e l'esatto contenuto scientifico della parola *causa*, e si discute se nel diritto valga il concetto di causa efficiente, o di causalità complessiva, o di causa adeguata, e se il concetto di causa adeguata sia applicabile alla responsabilità delle omissioni, e simili. Ora noi non vorremmo aver mal compreso, ma, letta la dissertazione del Rümelin, ci è venuto il dubbio che la questione sia mal posta. Il che non farà meraviglia chi pensi agl'inconvenienti della filosofia quando la si tira in ballo da parte dei non filosofi, o in occasione di problemi non filosofici. Criticare e stabilire il concetto di *causa* è compito della Logica: il di-

ritto, che non è scienza e molto meno filosofia del pensiero o logica, non può avere alcun interesse nelle dibattute definizioni del concetto di causa. Ciò che importa nel diritto è, quando la si presenta, la ricerca effettiva della causa di dati fatti, ma per questa parte la filosofia e la logica non posson dare nessun aiuto, perchè esse analizzano, sì, il pensiero, ma non lo producono: concernono la teoria del pensiero, non il pensiero in atto. E solo il pensiero in atto può discernere la causa di tale o tal fatto determinato o di dati ordini di fatti. E come il diritto non s'interessa alla scienza logica, così la scienza del diritto dibatte altri problemi da quelli della logica. La questione che nel caso presente si agita tra i giuristi ha, a noi sembra, tutt'altra sostanza che non paia dall'aspetto, ed inesattamente la si confonde con quella meramente logica del concetto di causa. Si tratta di stabilire il concetto di *responsabilità giuridica*, concetto, che, com'è noto, non è il medesimo di quello di *responsabilità morale*. Moralmente responsabile è chi consciamente compie una data azione: ma questa responsabilità morale è insieme troppo larga e troppo stretta nei riguardi del diritto. È troppo larga, perchè, com'è noto, una persona che adoperi mezzi non conducenti allo scopo per commettere deliberatamente un'azione delittuosa, è giuridicamente incolpevole, sebbene moralmente colpevolissima: è troppo stretta, perchè chi produce un danno senza averne coscienza è moralmente innocente, ma giuridicamente, almeno in certi casi, responsabile. Gli è che la responsabilità giuridica riguarda non l'uomo reale, ma l'uomo costruito quale la legge lo vuole: onde non tien conto, in dati casi, dell'incoscienza, e presume conscio chi è di fatto inconscio. Il Rümelin tocca questo punto quando dice che nel diritto si fa una *prognosi posteriore oggettiva* (nachträgliche objektive Prognose) delle intenzioni dell'agente. Come c'entra in tutto questo il concetto filosofico di causa? Quella presunzione giuridica è giustificabile per motivi di opportunità sociale; quella presunzione giuridica è necessaria per interpretare ed applicare la legge: in essa rientra e con essa si spiega anche la responsabilità delle omissioni e l'irresponsabilità dei tentativi delittuosi con mezzi disadatti: ma il concetto di causa è inutile chiamarlo in causa, perchè non ha che fare nella questione. La quale, dunque, a nostro parere, guadagnerebbe ad esser liberata dall'immistione delle teorie logiche, e dalla pretesa di cercare uno « speciale concetto giuridico della causalità ».

B. C.

VARIETÀ.

LA « LETTERATURA COMPARATA ».

Da New York mi giunge il prospetto del nuovo *Journal of comparative Literature*, che sarà pubblicato a cura di G. E. Woodberry, J. B. Fletcher e J. E. Spingarn, con larga cooperazione di studiosi stranieri, tra i quali gl'italiani non sono nel minor numero. Ed intanto qui a Napoli si è rinnovata la cattedra di letteratura comparata, che il De Sanctis nel 1861, ministro di pubblica istruzione, creò per Giorgio Herwegh, il quale non poté occuparla, e che tenne egli stesso dal 1871 al 1875. Ora è stato ad essa chiamato Francesco Torraca, che nell'inaugurarla vi ha letto una bella prolusione, ricordando la « seconda scuola di Francesco de Sanctis ».

È opportuno perciò dimandarsi: « Che cosa è la letteratura comparata? ». Fatta la qual domanda, bisogna cominciare con lo scartare subito la definizione che prima e più facile si presenta: — la letteratura comparata è quella che si serve del *metodo comparativo*. — Il metodo comparativo, appunto perché è un semplice metodo di ricerca, non può giovare a delimitare un campo di studii. Esso è comune a tutti i campi di studio, e per sé non dice nulla. In che consiste, logicamente parlando, il metodo comparativo? Io faccio la ricerca di un fatto determinato, e non trovo, alla prima ispezione dei dati o documenti che posseggo, il filo conduttore per chiarire la fisonomia vera di quel fatto. Per esempio: quale era la primitiva famiglia ellenica? Per tentare di giungere ad una conclusione, studio allora casi analoghi pei quali i documenti sono più abbondanti, e stabilisco uno o più tipi di famiglia primitiva. Ottenuti questi tipi, costruisco con essi delle *ipotesi*, delle quali mi valgo per interpretare i dati e i documenti che posseggo sulla famiglia ellenica, e con l'esame comparativo di dati ed ipotesi, e col promuovere in base a questo nuove ricerche, riesco a fissare l'ipotesi più probabile, la quale può, in certe condizioni di ampia dimostrazione, mutarsi addirittura in *fatto accertato*. Che questo metodo si applichi anche alla storia letteraria, non v'ha dubbio: di esso ci serviamo per stabilire lo svolgimento dell'epos o del dramma sacro presso un dato popolo; di esso ci serviamo sovente per interpretare il senso di un vocabolo adoprato o di una costumanza accennata in un poema. Ma bisogna egualmente convenire che l'uso assai comune, talora in grande, talora più spesso in piccolo, di questo metodo, non ha nulla di esclusivo e di caratteristico né per la letteratura in genere, né per l'una o per l'altra delle ricerche possibili intorno alla letteratura.

C'è un'altra definizione che sembrerebbe la vera, perchè ha con sè anche la tradizione storica, essendo chiaro che il nome di *letteratura comparata* si è modellato sull'altro di *linguistica comparata*. E la definizione è: la letteratura comparata ricerca le idee o temi letterarii e ne segue le vicende, le alterazioni, le aggregazioni, gli svolgimenti e le influenze reciproche presso le varie letterature. Così, se rileggo l'introduzione premessa dal d.r Max Koch alla sua *Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte* (vol. I, fasc. I, 1886), trovo la seguente dichiarazione: « che la letteratura comparata debba seguire lo svolgimento delle idee e forme, e la sempre nuova trasformazione di eguali o simili materie nelle diverse letterature dell'antichità e del tempo moderno, e debba scoprire le influenze di una letteratura sull'altra nei loro reciproci rapporti, lo dice il nome medesimo »; ed in appoggio vien citato un brano del filosofo Carriere. Anzi il Koch ricorda che il Goedeke, con un sussidio di re Massimiliano II di Baviera, cominciò a lavorare ad un *Lessico dei temi d'arte* (« Lexicon der Kunststoffe »), che poi non vide mai la luce. Ora, chi può negare l'importanza di simili ricerche? Non il sottoscritto certamente, che ha tra l'altro pubblicato una ventina di memorie dirette ad indagare la diffusione e l'influenza della letteratura e dei costumi spagnuoli in Italia, e va sempre adunando materiale a questo scopo. Pure, gli si lasci fare una confessione, che non è soltanto sua personale, ma che ha raccolto anche dalle confidenze di studiosi assai più di lui valenti e specialisti in materia: — Non vi ha studio più *arido* delle ricerche di questa fatta: a dedicarvisi esclusivamente il cervello si stanca e prova come il senso del *vuoto*. — Da che tale aridità? da che il senso del vuoto? Gli è che queste ricerche sono di mera erudizione, e non si prestano mai ad una trattazione organica. Esse non ci conducono mai, da sole, a comprendere un'opera letteraria, non ci fanno penetrare mai nel vivo della creazione artistica. Il loro subietto non è la genesi estetica dell'opera letteraria, ma o la storia esterna dell'opera già formata (vicende, traduzioni, imitazioni, etc.), o un frammento del vario materiale che ha contribuito a formarla (tradizione letteraria). I libri, che si tengono strettamente in quest'ordine di ricerche, prendono, di necessità, la forma del catalogo o della bibliografia, talvolta celata alla meglio dall'abilità e dal brio dello scrittore. Manca — e non può non mancare — lo studio del *momento creativo*, che è quello che davvero interessa la storia letteraria ed artistica. Così egualmente lo studio filologico delle lingue, mentre ci fornisce un materiale prezioso per l'intelligenza delle lingue stesse e per la storia delle idee, delle istituzioni e dei costumi, non ci dà mai l'intuizione della lingua in atto: il suo risultato è la grammatica e il vocabolario. E così egualmente nello studio delle arti figurative le ricerche sulle trasformazioni dei costumi e dei tipi figurativi — per esempio, la ricerca delle variazioni dell'oggetto che porta in mano l'angelo dell'Annunziazione, dal bastone del messo della corte bizantina via via fino al bastone fiorito, e poi al giglio o alla rosa dei pittori toscani, — hanno interesse d'icono-

grafia e di *Kulturgeschichte*, ma non ci dicono nulla di preciso sulla creazione artistica del pittore, che bisogna rivivere nella sua sintesi originale e spirituale per farne la storia artistica. Insisto su questo punto, che la letteratura comparata nel senso sopradetto neanche ci dà per intero la notizia del *materiale* dell'opera letteraria, dacchè studia soltanto la tradizione letteraria, trascurando gli elementi sociali e i psicologici individuali, che hanno pari o anche maggiore importanza nella genesi. E da ciò è nato anche quell'indirizzo esagerato nella cosiddetta *ricerca delle fonti*, pel quale alcuni eruditi immaginano di avere spiegato un'opera letteraria quando ne hanno rintracciato gli *antecedenti letterarii:* quasi che l'opera consistesse nei suoi antecedenti, o (peggio ancora) che gli antecedenti letterarii fossero i soli!

Ma la storia comparata della letteratura ha anche un terzo significato e dà luogo ad una terza definizione; la quale s'intreccia con la precedente nella citata introduzione del Koch. Infatti, il Koch nota che la storia della letteratura tedesca è nata *comparata*, citando il libro del Morhof del 1682, in cui per trattare della poesia tedesca si richiamano le poesie straniere che l'avevano precorsa; e l'opera critica, ricca di comparazioni, del Lessing; e quella del vero creatore della storia letteraria tedesca, che fu l'Herder; e poi degli Schlegel, e del Bouterweck. La medesima dimostrazione ed enumerazione io potrei fare per la storiografia della letteratura italiana, dal *De vulgari eloquentia*, cioè dal secolo XIII (noi altri italiani siamo più vecchi dei tedeschi) fino ai tempi moderni. E se, dopo l'introduzione del Koch, leggo quella del compianto Texte al saggio bibliografico del Betz sulla *Littérature comparée*, trovo giustamente ricordato che anche l'antichità usava della comparazione per la critica letteraria; e i critici romani tenevano presenti gli antecedenti letterarii ellenici. Meglio ancora, il Koch dice, nel programma della sua rivista, che la storia letteraria comparata deve dare attenzione speciale « all'intimo legame tra storia politica e storia letteraria, il quale forse di solito non è messo in rilievo in tutta la sua portata, ed al legame tra storia della letteratura e storia dell'arte, svolgimento letterario e svolgimento filosofico, *u. s. w.* ». Anche l'*und so weiter* è degno di rilievo! Dunque, la storia letteraria comparata, in questo terzo significato, è quella che considera *tutti* gli antecedenti dell'opera letteraria, vicini e lontani, pratici e ideali, filosofici e letterarii, legati in parole o legati in forme plastiche e figurative, ed — *und so weiter*. Dunque, la storia comparata è qualcosa d'inseparabile dal concetto stesso di storia letteraria. Dunque, aggiungo io, in questo terzo significato la storia comparata della letteratura è la storia intesa nel suo vero senso, come spiegazione completa dell'opera letteraria, compresa in tutte le sue relazioni, collocata nell'insieme della storia universale (e dove altrimenti potrebbe collocarsi?), vista in quelle connessioni e preparazioni che sono la sua ragion d'essere. Io non scorgo, in altri termini, quale differenza ci sia, in questo terzo significato, tra « storia letteraria » senz'altro e « storia letteraria

comparata »: salvo che col pleonasmo *comparata* non si voglia esprimere l'esigenza di una storia letteraria davvero completa e che abbia coscienza di tutta l'estensione del suo compito.

Lasciando in disparte il primo significato (che veramente non entra nella questione), due modi diversi d'intendere la storia letteraria comparata sono qui a fronte: un modo meramente letterario-erudito, e il modo davvero storico ed esplicativo, che contiene in sè il momento erudito, ma in tutta la sua estensione, non già nel senso frammentario e parziale che risulterebbe dall'altro indirizzo. Naturalmente, entrambi i modi sono giustificati: ma su una cattedra di nuova istituzione, o nelle pagine di una nuova rivista, sarebbe desiderabile che il secondo fosse prevalente. Se ripensiamo alla cattedra di Napoli, e al vuoto che deve colmare, e alle sue tradizioni, e a colui che l'occupa, che fu a suo tempo scolaro prediletto del De Sanctis, non ci par dubbio che la ricerca da laboratorio erudito sarà accompagnata dalla ricerca integrale. In quanto alla rivista americana, io ricordo il discorso che uno dei suoi fondatori, lo Spingarn, tenne alla sezione di storia letteraria comparata del Congresso di Parigi del 1900 « sulla letteratura e l'erudizione in America dal punto di vista accademico » *(American Scholarship)*, in cui si annunziava una reazione contro il metodo esclusivamente filologico che dalla Germania era passato nelle università americane e che, bisogna dirlo, domina in tutte le università di Europa; e come motto d'ordine di questa reazione si prendevano appunto le parole: *Comparative Literature*. Ciò fa sperare che la nuova rivista americana non si limiterà ad aggiungere materiale amorfo al moltissimo che se n'è già raccolto nelle scuole europee; ma aiuterà a quella sintesi storico-estetica, che aspettano ancora quasi tutte le parti della storia letteraria universale. Gli studiosi del Nuovo Mondo ci vorranno porgere la mano ad uscire di tanto in tanto dai polverosi gabinetti in cui la letteratura perde la sua freschezza, e condurci a respirare con essi le dolci aure della vita!

dicembre 1902. B. CROCE.

LIBRI DI RECENTE PUBBLICAZIONE:

Cohen H., *System der Philosophie.* I. Th.: *Logik des reinen Erkennens*, Berlino, 1902.

Sidgwick H., *Philosophy, its scope and relations*, Londra, 1902.

Ostwald W., *Vorlesungen über Naturphilosophie*, Lipsia, 1902.

Sully J., *An essay on Laughter.* Its Forms, its Causes, its Development and its Value, Londra, 1902.

Urbain Rattazzi par un témoin des dix dernières années de sa vie, Parigi, 1902.

GIUSEPPE LASPERANZA, *Gerente.* Trani, 1903 — Tip. Vecchi.